


201
12 K
14



ELEMENTOS

DE FILOSOFÍA ESPECULATIVA.

ELEMENTOS

DE

FILOSOFÍA ESPECULATIVA

SEGUN

LAS DOCTRINAS DE LOS ESCOLÁSTICOS

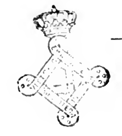
I SINGULARMENTE

DE SANTO TOMAS DE AQUINO,

POR

JOSÉ PRISCO.





SANTIAGO.

IMPRENTA DEL CORREO, DE RAMON VARELA, CALLE DE LOS TEATINOS, NUM. 39.

1873.



LICENCIA DEL ORDINARIO.

Santiago, diciembre 10 *de* 1873.

Con lo informado por el revisor nombrado presbítero don Luis Vergara Donoso, se concede la licencia necesaria para la impresion i publicacion de la obra titulada ELEMENTOS DE FILOSOFÍA ESPECULATIVA, escrita en italiano por don José Prisco, i traducida al castellano por don Gavino Tejado.

Tómese razon.

ASTORGA.
V. J.

ALMARZA.
Secretario.

PRÓLOGO DEL EDITOR.

Deseosos de suministrar a los jóvenes un curso elemental i completo de Filosofía, no hemos vacilado en preferir el escrito por el distinguido profesor italiano José Prisco, que reune todas las dotes de una obra destinada a la enseñanza: claridad en la exposicion, solidez en las demostraciones, i un órden adecuado que procede siempre de lo conocido a lo desconocido i de lo jeneral a lo particular. Sin embargo su principal mérito consiste en haber reflejado con toda exactitud i fidelidad las doctrinas de los grandes maestros de la escuela católica i señaladamente de Santo Tomas de Aquino. Cualidades tan recomendables explican el favor con que ha sido acojido este libro, no solo en Italia sino tambien en Francia, por todos los amantes de la verdadera ciencia filosófica.

Nos han movido a publicar estos *Elementos*, por una parte, la falta de un buen texto de Filosofía, i por otra, el deseo de contribuir en la medida de nuestras fuerzas a propagar el gran movimiento científico, que se nota en otras naciones, hácia la sólida i sana filosofía de los Escolásticos. La *filosofía escolástica*, he aquí el único medio, como nos lo demuestra el autor de esta obra, de volver a los prin-

cipios fundamentales de toda ciencia demolidos por la *filosofía moderna* que nació de la revolucion obrada por Descártes.

«Desde que Descártes, dice, interrumpió la tradicion científica, i menospreció, o afectó menospreciar la historia por hacer gala de inventor, la ciencia quedó necesitada de punto firme en que apoyarse. Nuevo Arquímedes, échase Descártes en busca de este punto, i despues de poner en duda todo, siente la necesidad de eximir de esta jeneral proscripcion la existencia del pensamiento i la veracidad de la conciencia. *Yo pienso*, dice, *luego soi*: esto es lo que Descártes sabe mas cierto e inconcuso: de esto hace piedra angular de toda su filosofía, i cimiento sobre el cual presume de erijir el edificio entero del saber.

«La filosofía moderna, heredera de este procedimiento de Descártes, dióse a sacar las conclusiones que lójicamente se contenian dentro de él i en cuyo vestíbulo se habia detenido Descártes, mas bien por virtud moral que por fuerza de lójica. Desde entónces el cartesianismo ha llegado a ser un tronco de dos ramas: de una han brotado el *sensualismo* i el *materialismo*; de otra el *idealismo* i el *escepticismo*. Habiendo efectivamente abrazado Descártes, bajo el nombre comun de *pensamiento*, no solamente los actos de la intelijencia, sino tambien los de los sentidos (1), lójica i naturalmente los filósofos posteriores trataron, ora de reducir el entendimiento a los sentidos, ora de trasformar los sentidos en entendimiento. La primera tentativa produjo el sensualismo i el materialismo; la segunda, el idealismo i el escepticismo. Locke, en Inglaterra, prosiguiendo el método de analizar el pensamiento, fué en rigor discípulo de Descártes, mas bien que de Bacon i de Hóbbes; Condillac, en Francia, sacó las últimas conclusiones del sistema de Locke, i erijió el sensualismo, de cuyo seno se enjendró luego como último corolario el materialismo de Tracy, de Helvecio i de Cabanis. Hé ahí cómo la filosofía oficial del siglo XVIII, heredando de Descártes la direccion, los principios i el método, llegó a ser exclusivamente sensualista.

«Pero el sensualismo, parte por lo absurdo de sus con-

(1) *Les principes de phil.*, parte I. p. 9, *Oeuv.*, t. I. p. 281. ed. Garnier.

clusiones, parte por la evidente insubsistencia de sus principios, habia puesto demasiado al desnudo su impotencia. Pensóse por tanto en retroceder; solo que, como ordinariamente sucede, que al huir de un vicio, suélese dar en el contrario, echóse por el opuesto camino para remédiar el daño causado por el sensualismo; i viendo que éste habia nacido de identificar el entendimiento con los sentidos, tomaron los filósofos posteriores el extremo contrario, i redujeron los sentidos al entendimiento. Así tuvieron oríjen el idealismo i el escepticismo.

«Pero tampoco estos sistemas a la larga podian prevalecer, porque repugnan con demasiada evidencia al sentido comun del jénero humano, que invenciblemente cree en la existencia de los cuerpos. Inevitable fué, por tanto, una reaccion científica contra estos errores, i efectivamente intentósela en Inglaterra, o mejor dicho, en Edimburgo, siendo Tomas Reid el mas ilustre capitan de aquella empresa. A nombre del comun instinto i con la autoridad de todo el jénero humano, que cree en la realidad objetiva de las mas importantes verdades, quiso Reid combatir el idealismo de Berckeley i el escepticismo de Hume; pero su crítica fué débil para poner dique al torrente devastador, i no pudo por lo mismo impedir que aquellos errores se trasplantasen en Alemania; donde efectivamente, en la segunda mitad del siglo pasado, inauguró Manuel Kant una nueva era de idealismo i de escepticismo, tanto mas difíciles de extirpar, cuanto sus raices son mas profundas. Siguiendo Teófilo Fichte, Federico Schelling i Jorje Hegel las huellas de Kant, erijen escuelas fuertes i compactas que extendiendo los principios filosóficos a la historia, a la crítica, al arte, a la Relijion i al Estado, envuelven mas i mas a los ánimos en la red tejida por el filósofo de Kœnisberg. Ultimas conclusiones de esta filosofía alemana fueron el escepticismo i el nihilismo. «*Yo razon* (dice Fichte) *no puedo ni aun conocerme a mí propia, pues no soi sino un sueño en el sueño mismo soñado* (1).»—«Efecti-

(1) Lo mismo esta absurda fraseolojía de Fichte que todas las demas propias de la bárbara jerga del filosofismo jermánico, las enunciarémos siempre con toda su literal crudeza, para que se vea hasta qué punto estos delirios son ultraje del sentido comun i de todas las lenguas humanas, pero especialmente de la nuestra española. (*Nota del traductor.*)

vamente, (añade Enrique Heine, prosista i poeta ilustre, primero católico, despues hejeliano, i al cabo ni lo uno ni lo otro), efectivamente, todos nosotros nos desvanecemos; hombres i dioses todos nos sumimos en la nada; todo se pierde en la sombra.»—¡Maravillosa contradiccion! La filosofía moderna que, so pretexto de vindicar los derechos de la razon humana, comienza con lo que llama ella secularizarse, es decir, rechazar la enseñanza de la Iglesia católica, acaba proclamando como sueño i quimera la propia razon cuyos derechos dice vindicar.

«Pero ¿qué camino para evitar estos desvaríos de la filosofía moderna? ¿abandonar por ventura el estudio de toda filosofía? ¿I qué haríamos con esto sino lo que aquellos amantes de Penélope, que desdeñados por la reina, se avenian a casarse con sus esclavas? La filosofía es la ciencia madre, a quien todas las demas deben principios, método i materia; dejar, por tanto, el estudio de la filosofía para dedicarse únicamente al de las ciencias secundarias, equivale a levantar edificio sin cimientos. Pues bien, en la historia de la filosofía existe una escuela célebre que ha compendiado i reducido a sistema los verdaderos derechos de la humana razon, i que nos ha trazado camino seguro para la especulacion filosófica. Esa escuela es la de los Escolásticos, la de los pensadores de la Edad Media, cuyo mas ilustre representante es el gran Santo Tomas de Aquino. Proclamar esto, en tiempos no remotos, habría sido exponerse a la mofa universal; pero dichosamente nuestro siglo, al par de otras preocupaciones, ha dejado a los ignorantes la de despreciar la filosofía escolástica. Toda la atmósfera filosófica de nuestros tiempos anuncia un próximo regreso a esta filosofía, i nadie sino los ignorantes dejan de respirar esa atmósfera.»

Réstanos advertir que no publicamos esta obra tal como salió de las manos de su autor. Destinada a ser estudiada en el breve tiempo que jeneralmente se consagra en nuestros colejios a este ramo, se ha procurado reducirla en parte i en cuanto lo permitia la materia, a fin de que pueda servir al indicado objeto. Hemos descartado, ademas, algunas cuestiones de una importancia relativamente secundaria, dejando a los profesores la libertad de exami-

narlas en la clase, segun lo juzgaren conveniente. Sin embargo, a fin de ilustrar mas ciertas materias i darles mayor claridad, nos hemos permitido una que otra vez, agregar nuevas pruebas a las que el autor ha desarrollado i que han sido tomadas de escritores recomendables.

La traduccion de estos *Elementos* es obra del conocido literato español don Gavino Tejado.

INTRODUCCION

AL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA.

ARTÍCULO I.

Naturaleza de la filosofía.

DEFINICION DE LA FILOSOFÍA.—1. En toda investigacion científica hai que determinar previamente dos cosas, a saber: el fin a que se tiende, i el camino adecuado; o para decirlo mas claramente, el *objeto* i el *método*. Con estas dos adquisiciones, la mente del especulador puede ya proceder en su tarea mas seguro i sin temor de extraviarse, como quiera que sabrá el término a que aspira, i el camino que a él le conduce. Conforme, pues, a esta lei tan sencilla como clara, debería el estudio de la filosofía comenzarse por fijar aquellas dos cosas; pero, por una parte, la cuestion del método filosófico presupone constituidas ya muchas nociones científicas, i así no es posible tratarla ántes de tiempo sin exponerse a no resolverla; por otra parte, como quiera que la cuestion de método pertenece al procedimiento científico, no al objeto que fija los límites en que debe encerrarse la investigacion filosófica, puede

mui bien quedar para ser examinada en aquel punto donde, conocido ya el objeto de la filosofía, se trate de investigar el procedimiento científico mas adecuado al fin propuesto. No así sucede con el objeto de la filosofía, pues sin determinarlo previamente en su integridad, la especulacion científica tiene que vagar con incierto paso, ignorando hasta el asunto mismo de su investigacion.

Por otra parte, bien que la definicion de la filosofía contenga en jérmen toda esta ciencia, sinembargo la dificultad de hacerla comprender a quien esté ajeno de toda nocion filosófica, no es tan grande que no pueda ser vencida o superada. Allí donde el arte falta, la naturaleza ha provisto, ora haciendo óbvia la percepcion de ciertas ideas, ora vulgarizando su conocimiento. Habiendo, pues, de determinar el significado científico de la palabra *filosofía*, determinando su objeto propio ¿en dónde colocarémos este objeto? o lo que es igual: ¿qué es filosofía? ¿cuál es el objeto de esta ciencia?

2. *Filosofía* es una palabra inventada por el fundador de la escuela itálica. Refiere Ciceron que, preguntado Pitágoras por Leonte, rei de los Fliacos, sobre cuál arte o ciencia profesase, respondióle que él no sabia arte alguno, sino que era filósofo. Desde entónces ya los hombres dedicados a investigar las mas importantes verdades, no se llamaron, como ántes se llamaban *sabios* (*sofos* en griego) sino *filósofos*, es decir, amantes e investigadores de la sabiduría. Nobilísimo i sublime fué el dicho de Pitágoras; pues ¿quién, en efecto, es el hombre que pueda llamarse sábio, con tanta tiniebla como circunda al humano entendimiento? Solo a Dios cumple el dictado de *sofo;* conténtese con el de *filósofo* el hombre, i loores sean dados a Pitágoras que asentó la sólida base de la investigacion de la verdad en la humildad filosófica.

3. El proceso de la humana intelijencia, lo propio en el individuo que en todo el jénero humano, es de dos maneras: *espontáneo* i *reflejo*. Por medio del primero conocemos sin saber el modo ni la razon de nuestro conocimiento; por medio del segundo, no solo conocemos, sino que tambien sabemos el porqué de nuestro conocer. Ello es un hecho que cada cual de nosotros, dotado de una inte-

lijencia activa de suyo, i aun a despecho de sí mismo, recibe sin buscarlo un número de ideas, i juzga i raciocina, i se forma creencias i principios; todo ello, repito, sin darse cuenta i sin propósito alguno deliberado. Este proceso *espontáneo* de la intelijencia realízase en cada cual de nosotros, no ya solo ántes de que pongamos, sino sin poner cosa alguna de nuestra parte: nuestras mismas necesidades nos van dando cada vez mayor enerjía, i de aquí se produce una série de ideas que van determinando nuestra conducta, aun a despecho de nosotros. Pero así como en la mayor parte de los hombres la intelijencia no se esplaya sino de este modo sordo i espontáneo, así tambien en otros privilejiados por la naturaleza i asíduos para el trabajo, se realiza otra manera de espansion mas libre i elevada, que es el movimiento *reflejo.*

De hecho las facultades del hombre no son potencias independientes sobre las cuales no pueda ejercer dominio alguno, ni está por cierto condenado a dejarlas caminar a donde quieran i como quieran, no: por el contrario, puede dominarlas i servirse de ellas, a la manera que un hábil mecánico se apodera i sirve del agua, del fuego i de otras fuerzas materiales. Este dominio que el hombre puede ejercer sobre sus facultades en comun, puede igualmente ejercerlo en particular sobre su intelijencia, ora afirmando sus pasos mal seguros, ora enderezándola a la investigacion de aquellas verdades que mas le importan, o cuyo conocimiento mayormente le estimula. Cuando esto se verifica, suceden *dos* cosas: la 1.ª es que todas las fuerzas de la intelijencia, en vez de derramarse por distintas direcciones, se concentran en un solo punto; la 2.ª que la intelijencia, ya concentrada en este punto, se fija largo tiempo en él. Aquella concentracion, junto con esta fijacion, constituyen un estado de verdadera atencion o reflexion que la intelijencia ejerce sobre sí misma i sobre sus actos cognoscitivos.

4. ¿Pero cuál es el motivo porque la intelijencia refleja así sobre sí misma i sobre sus mismos conocimientos previos? Pues no es otro sino el de ilustrarse, desplegarse, hallar *la razon* con que pueda responder a las preguntas que se dirije a sí propia. Pero no por haber hallado una razon

primera se paraliza la tendencia natural de la mente; pues esta razon primera puede necesitar ser a su vez ilustrada por otra razon superior; la intelijencia entónces entrará en un segundo grado de reflexion, i tan luego como halle esta *razon segunda*, buscará otra, i despues otra i otras, hasta llegar a una que sea *última*, suficiente a explicar todas las razones secundarias, i que no haya menester ser ilustrada por ninguna otra superior. Llegada que sea la mente a esta altura, dáse por satisfecha, como quiera que no tiene por qué preguntar ya la razon de lo que por sí mismo es claro i evidente.

Pues bien: miéntras el hombre se detiene en aquellas razones que no son verdaderamente supremas i últimas, ejercita sin duda una reflexion mas o ménos elevada, pero no todavía una *reflexion filosófica*; pero cuando llega ya a descubrir las razones últimas i a distribuirlas entre sí conforme al órden que en sí mismas tienen, entónces entra en posesion de la filosofía. La filosofía, por tanto, puede definirse así: *Ciencia de las últimas razones de las cosas.*

5. Pero las últimas razones son de dos especies, a saber; unas, circunscritas en intensidad i en extension, es decir, limitadas a un cierto órden de cosas, i pertenecientes a principios especiales de una materia especial; otras, no limitadas ni en intensidad ni en extension, i que abrazan por lo mismo las razones últimas de todo cuanto saber puede el hombre. Pues bien: objeto propio de la filosofía, no son las razones últimas de una materia especial, sino las razones últimas de todo cuanto el hombre puede saber: en otros términos: objeto propio de la filosofía, no son las razones *últimas relativas*, sino las *absolutamente últimas*. Pero si despues de consideradas en sí mismas i bajo un aspecto absoluto estas razones últimas, se las mira en su aplicacion a un órden cualquiera especial de cosas (como por ejemplo, al derecho, a la historia, a las artes), con el fin de resolverlas, si es posible, en sus últimas razones, entónces no tendrémos la filosofía propiamente dicha, sino la filosofía propia de aquella materia especial cuyas razones relativas están conexas a las razones últimas. Así, por ejemplo, llamarémos *filosofía del derecho* la que trata de investigar las últimas razones del derecho, i *filosofía de*

la historia o del arte, las que tratan de conocer las últimas razones propias de cada cual de estas materias.

CARACTÉRES DE LA FILOSOFIA.—6. La filosofía, tal como nosotros la entendemos, consta de dos caractéres: *Unidad i Totalidad*. Estos caractéres, indispensables a toda filosofía, no pueden jamas existir separados; pues ni la plena *unidad* de las cosas puede ser percibida sino por quien se eleva a su grau *todo*; ni este *todo* puede ser jamas plenamente percibido si ántes no se conoce hasta los mas profundos hilos que reducen lo múltiple a la *unidad*. Pues bien; para ver que estos dos caractéres se hallan en el concepto que hemos dado de la filosofía, bastará analizarlo nuevamente; pues siendo objeto de la filosofía el conocer las últimas razones de las cosas, i pudiéndose buscar siempre la última razon de todo, claro está que la filosofía se extiende a todo cuanto es, i que de todo puede buscar las últimas razones, a fin de conocerlas por medio del natural discurso, que es el instrumento propio de esta ciencia.

Pero este carácter de *universalidad* de la filosofía no destruye el de su *unidad*, sino por el contrario, se liga con él i lo confirma; como quiera que la filosofía, cuya índole propia consiste en que estudia el ser únicamente por el lado de sus razones últimas, recibe su unidad de la que en sí mismo tiene este aspecto bajo el cual estudia al ser. De aquí cabalmente el que la filosofía sea a un mismo tiempo la ciencia mas amplia i la mas determinada. Así, pues, los caractéres de la *unidad* i de la *universalidad* comprueban la exacta definicion de la filosofía, i arguyen directamente de falsedad las definiciones en que se desconoce cualquiera de esos caractéres. Por ejemplo, falta la *universalidad* en la definicion dada por Galluppi cuando dice que la filosofía es *la ciencia del pensamiento humano*, i falta el carácter de la *unidad* en la doctrina de los que la definen: *ciencia del hombre interior i de sus relaciones con Dios i con la naturaleza.*

ARTÍCULO II.

Supremacía i utilidad de la ciencia filosófica.

SUPREMACÍA.—I. Siendo la filosofía, como hemos dicho, la ciencia de las últimas razones de las cosas, diferénciase de las demas ciencias en que éstas investigan las últimas razones, no ya absolutamente, sino con relacion a una materia especial. Luego la filosofía, por el mero hecho de investigar las últimas razones absolutamente, tiene una verdadera supremacía respecto de las demas ciencias. De otro modo: cualquiera que sea la ciencia especial que se estudie, no merecerá nombre de ciencia sino en cuanto se apoye en un principio supremo i en una razon última, de cuyo conocimiento dependan la verdad i la evidencia de todos los conocimientos especiales que la constituyan. Por eso cabalmente toda ciencia especial no es en resúmen sino una especial filosofía, como quiera que filosofía especial se llama la que investiga las razones últimas relativas a una materia especial. Pero ¿qué otra cosa es una filosofía especial sino una aplicacion de la filosofía jeneral?

II. La propia verdad podemos demostrar con la unidad indivisible de todo cuanto puede el hombre saber. Todas las ciencias especiales, en efecto, se hallan tan eslabonadas i conexas entre sí, que ninguna de ellas puede ser rejida por sí misma i con independencia de las demas; pues que la razon última de toda ciencia particular es ciertamente última respecto del especial grupo de conocimientos que le son propios i peculiares, pero no lo es en sentido absoluto. La razon última de toda ciencia particular depende de una razon mas elevada i jeneral, que corresponde a otra ciencia mas elevada i jeneral tambien. Pero ésta misma ha de tener su razon necesariamente en otra ciencia superior; i así remontándonos de razon en razon i de ciencia en ciencia, habrémos forzosamente de parar en una suprema razon i en una ciencia suprema que contengan la última explicacion de las razones inferiores i les presten fundamento. Pues bien,

esta ciencia suprema que estudia las razones supremas i universalísimas de quienes reciben vida i sustento las razones de las ciencias inferiores, es cabalmente la filosofía, a quien por eso mismo llaman algunos *ciencia prima* o *protolojía.*

III. Una prueba de hecho, que demuestra la excelencia de la filosofía sobre todas las demas ciencias inferiores, la tenemos en que la filosofía tiende a infundir en toda ciencia especial aquellas teorías de quienes ella recibe su propio jugo; i de aquí cabalmente procede aquella secreta armonía que percibimos aun entre las ciencias ménos conexas cultivadas por una misma escuela. Así, por ejemplo, compárese el derecho social del pasado siglo con el espíritu jeneral del sensualismo i del materialismo que por entónces dominaban en el campo de la filosofía, i se verá cómo *el pacto social* era una consecuencia práctica del dominio de aquellos sistemas. Viva imájen del sensualismo de Locke fué su *Ensayo sobre el gobierno civil*, que sirvió de modelo al *Contrato social*, del propio modo que la otra obra del filósofo ingles acerca de la *Educacion de los Niños* inspiró *El Emilio* de Rousseau. Ciertamente, una vez asentado el sentido en el trono de la metafísica, la lójica puso al *interes* en el de la moral; i aun por eso el italiano Melchor Gioia nos enseña que *la moral es un ramo de la economía política.* Cuando dejaron luego de estar en boga el sensualismo i el materialismo para legar su cetro al idealismo aleman, nos regaló Fichte, junto con el panegoismo especulativo, un panegoismo moral, cuya suma i compendio encontramos en aquella impudente fórmula: *Amate a tí mismo sobre todas las cosas, i a tus conciudadanos por amor a tí mismo.*

Observacion 1.ª—Pero esta supremacía de la filosofía no es absoluta, sino relativa, en cuanto se limita al dominio de las ciencias puramente racionales; pues si comparamos la filosofía con la teolojía, verémos que léjos de ser aquélla superior, está subordinada a ésta última. Dos cosas, efectivamente, hai que considerar en toda ciencia: una, el *objeto* de que trata; otra, el *grado de certeza* propio del conocimiento de este objeto mismo. Pues bien; en uno i otro concepto la teolojía es superior a la filosofía, como quiera que objeto de ésta son las verdades naturales en cuanto

las percibimos con la luz de la razon, miéntras objeto de aquélla son principalmente las verdades sobrenaturales que percibimos con la luz de la fe. Es así que las verdades sobrenaturales son respecto de las naturales lo que el órden superior es respecto del inferior; luego, mirado el objeto propio de la filosofía i de la teolojía, está aquélla subordinada a ésta.

La propia conclusion resulta si comparamos la certeza peculiar a las ciencias filosóficas con la que ilustra a las verdades reveladas, objeto principal de la teolojía. Efectivamente, produciendo la certeza de suyo un estado de fijeza en el conocimiento, acreciéntase en proporcion que disminuyen los motivos de un estado opuesto, i es suprema cuando el tal estado opuesto es imposible. Es así que el motivo del asentimiento a las verdades reveladas es la autoridad divina, infalible de suyo, miéntras respecto de las verdades naturales, el motivo del asentimiento es la evidencia humana, que por autorizada que sea, no está sellada con el carácter de la infalibilidad; luego la filosofía está subordinada a la teolojía.

Observacion 2.ª—Pero esta subordinacion ningun detrimento causa a la expansion del pensamiento filosófico i de una bien entendida libertad de filosofar; por el contrario le auxilia i presta fuerza i vigor. Efectivamente, la Revelacion suministra, no solo las verdades sobrenaturales, sino tambien las verdades relijiosas del órden natural, i aun todos los grandes principios de moral que enjendran a los deberes particulares. Pues bien, para quien sepa la accion directa, necesaria i contínua que los principios morales i relijiosos ejercen sobre la parte mas preciada de la metafísica i de la psicolojía, de las ciencias jurídicas i otras de la misma especie, no será difícil comprender el grande auxilio que el espíritu humano debe al depósito de las verdades reveladas. I luego, respecto de aquellas verdades que exijen largos i abstrusos raciocinios, tan fáciles de ser anublados con los errores que en ellos ponga la flaqueza de la razon humana, ¿cuánto provecho no causa la Revelacion mostrándole algunas de esas verdades, i sirviéndole por tanto de faro i luz extrínseca, bastante para dar seguridad a sus pasos i para reducirla al recto sendero cuando de él se aparte?

Enhorabuena la filosofía reclame para sí el primado de todas las demas ciencias racionales; quede, sin embargo, subordinada a la teolojía revelada: tal es el compendio de las precedentes observaciones.

Utilidad.—Pero si la filosofía es la primera entre las ciencias racionales, dicho se está cuán indispensable es para constituirlas, i que aun respecto de la misma teolojía revelada, el estudio de la filosofía debe ser provechosísimo.

I. El hombre tiene por naturaleza una propension constante a conocer las primeras causas de las cosas; basta con observarlo en el niño, quien a medida que su intelijencia se va desatando, pregunta a cada instante el *porqué* de las cosas, como para mostrarnos de hecho esa natural inclinacion de nuestra mente. Si ahora queremos investigar la razon de este hecho, la hallarémos en la naturaleza misma del hombre. Como quiera en efecto que todo ser recibe del Autor de la naturaleza el primer impulso o movimiento hácia el acto que le es connatural, así tambien el hombre, ser el mas perfecto entre los seres del mundo, ha debido recibir de manos de la naturaleza la inclinacion a los actos que le son connaturales. Pero el ser del hombre es racional, i la actividad connatural de un ser racional consiste en el conocer la razon, el porqué de las cosas, i en el obrar conforme a la razon. Luego el hombre, por su misma naturaleza racional, se inclina a conocer las razones, el porqué de las cosas. ¿I qué es la razon i el conocimiento del *porqué* de una cosa sino el conocimiento de su causa? Luego, si el conocimiento de las causas de las cosas constituye la accion específica del hombre en cuanto es un ser racional, claro está que la ciencia adecuada para remontarse al conocimiento de las primeras causas, o sea de las últimas razones, es la ciencia mas perfecta de todas, cabalmente por ser la que mas de cerca se conforma a la natural inclinacion de la mente humana. Es así que la ciencia de las últimas razones es *la filosofía*; luego la alteza i utilidad de la filosofía consisten primariamente en la perfeccion que da esta ciencia a la natural inclinacion del hombre.

II. La filosofía, por otra parte, ejerce una influencia poderosísima en nuestra conducta moral. Las cuestiones relativas al hombre i a la naturaleza humana no tienen

por único fin excitar nuestra curiosidad; de su solucion depende la moralidad de todas nuestras acciones. ¿Cómo podrá el hombre dirijirse en la vida, si no conoce sus propias facultades ni de qué modo ha de emplearlas, si ignora cuál es la causa primera que le ha dado el ser i el fin para que ha sido creado? La sustancia de que está formado ¿es material o inmaterial? Su alma ¿debe sobrevivir al cuerpo o participar de su destino? Si estos problemas son los mas importantes que pueden fijar la atencion del hombre, la ciencia que los estudia aventaja a todas las demas en importancia i utilidad.

Respecto de las ventajas que la vida civil saca de la filosofía por los hábitos intelectivos i morales de que la informa, sabido es cuánto i cuánto el estudio profundo de una sólida filosofía contribuye a dar amplitud a las ideas, alteza al alma, nobleza a los afectos, respeto a la lei, amor a la libertad, a la patria i a los menesterosos, en suma, las virtudes todas morales i cívicas. Sí: estos son resultados propios de la filosofía, i si no los produce con la abundancia apetecible, cúlpese a quien no la cultiva como debiera hacerlo.

III. Las ciencias matemáticas i físicas tienen su fundamento en la filosofía. La filosofía, en efecto, analiza i explica las ideas jenerales en que se apoyan, determina sus caractéres, e investiga su oríjen i la manera de formarlas: así define la idea de *extension* base de la jeometría, la nocion de *cuerpo*, de que parte la física, etc. Pero nadie puede adquirir sólidos conocimientos en cualquiera de estas ciencias, ni merecer el nombre de sabio si no es capaz de abrazar los objetos de su estudio en sus relaciones i en su conjunto, de comprender el método que lo dirije i de conocer los principios jenerales que le sirven de base.

IV. La filosofía es útil a la historia. El historiador que quiere descubrir las verdaderas causas de los sucesos, debe conocer el juego de las pasiones, las costumbres i las inclinaciones de los hombres, los móviles de sus actos i las leyes del espíritu humano; de otro modo la historia será una aglomeracion de acontecimientos inexplicables, en que es imposible descubrir la accion constante de la Providencia divina i sus designios sobre el destino del hombre.

V. ¿Qué mas? Aun a las artes es útil el estudio de la filosofía; pues siendo materia de todo arte enseñar las reglas conforme a las cuales puede ser realizada una obra, i debiendo estas reglas ser deducidas siempre de la naturaleza, claro está que tanto mas aventajado será el artista cuanto mejor conozca la naturaleza de las cosas, o lo que es igual, cuanto mas filósofo sea. Por consiguiente, la poesía, la gramática, la retórica i otras disciplinas análogas dependen naturalmente del estudio de la filosofía, i sin él jamas podrán producir los efectos que de ellas debe esperarse. Por eso Ciceron confiesa de sí mismo que *non ex Rethorum officinis, sed ex Academiæ spatiis oratorem extitisse* (1).

VI. Pues i la relijion ¿qué provecho no saca del estudio de una sólida filosofía? como que por medio de ésta se demuestra la existencia de Dios i sus atributos, verdades que son *Preámbulos a la fe;* por medio de la filosofía se ve clara la necesidad de un órden sobrenatural de verdades, i se ilustra estas verdades mismas con símiles tomados de la naturaleza: por la filosofía, en fin, se refuta los sofismas de los adversarios, i se demuestra no existir verdad alguna natural que contradiga a las verdades reveladas. En suma, tanto para la vida privada como para la pública, i lo mismo para el cultivador de las ciencias que para el de las artes i la industria, i en fin para defensa de la relijion, el estudio de la filosofía es, no solo útil, sino necesario.

ARTÍCULO III.

Division de la Filosofía.

1. Determinado ya el objeto de la filosofía, i enunciadas sus principales conexiones con las demas ciencias, réstanos únicamente dividirla en sus partes principales.

Sin tomar, pues, en cuenta las numerosas divisiones que de esta ciencia han formulado los autores antiguos i moder-

(1) CICER. *Orat.*, c. 4.

nos, me limitaré a exponer la que juzgo mas acertada. Digo, por tanto, que la filosofía puede dividirse en *real, moral i lójica*, o como han dicho algunos antiguos, en *Natural, Moral* i *Racional*. Toda ciencia puede ser dividida en tantas partes cuantas son las formas primitivas a que puede acomodarse la division de su objeto propio. Pues bien, el objeto propio de la filosofía puédese dividir en tres formas, correspondientes a las tres tambien bajo que se puede considerar ol ser, que es ese objeto propio. En efecto, al ser podemos considerarlo: 1.° en cuanto es real i posee atributos i propiedades independientes de nuestra especulacion mental; 2.° en cuanto es ideal i posee atributos que le da nuestra especulacion; 3.° en cuanto es moral, o sea como término del acto volitivo que apetece el bien. Puede, por tanto, darse una filosofía que estudie el ser bajo la forma de la realidad, i esta será la filosofía *natural*; o que lo estudie bajo la forma de la idealidad, i será la filosofía *racional*; o que lo estudie, por último, bajo la forma de la moralidad, i será la filosofía *moral*.

2. La filosofía *real* se subdivide: 1.° en *Cosmolojía*, si trata de los supremos principios del mundo; 2.° en *Teodicea*, si trata de Dios; 3.° en *Antropolojía*, si trata de la naturaleza del alma humana. La filosofía *racional* se subdivide: 1.° en *Lójica*, si trata de las supremas leyes del pensamiento; 2.° en *Dinamilojía*, si trata de las facultades del alma, consideradas como instrumentos del conocer; 3.° en *Ideolojía*, si trata de las ideas consideradas como medio por el cual se realiza el conocimiento; 4.° en *Critereolojía*, si trata del valor del conocimiento humano. Por último, la *moral*, se subdivide en *Etica* i *Derecho natural*.

3. ¿Por cuál de estas partes debe comenzarse el estudio de la filosofía? Nosotros creemos que por la *Lójica*, i no porque ésta sea la parte mas fácil, pues ántes bien es la mas difícil, sino porque siendo ella la que dicta las leyes jenerales a que debe ajustarse la mente humana en la adquisicion de la ciencia, i la que nos dispone convenientemente para discernir entre lo verdadero i lo falso, debe por lo mismo preceder al cultivo de toda ciencia. I verdaderamente, segun lo enseña San Agustin: "¿Cómo la razon podria "pasar a construir nada sin distinguir, observar i dirijir

«ántes las reglas i preceptos de la razon, en cuanto han de «ser los instrumentos de que se sirva, formando así aquel «arte llamado *Dialéctica*? La Dialéctica en efecto, es la que «nos enseña a aprender; la que nos manifiesta lo que la ra«zon es en sí, lo que quiere i lo que puede; la única que «quiere hacer sabios a los hombres, i que no solo lo quie«re sino que tambien lo puede (1).» Por consiguiente, los que en la enseñanza filosófica parten de la *Psicolojía* o de la *Ideolojía* sin haber enseñado previamente los preceptos lójicos, van tan acertados como quien se echa en busca de la ciencia sin haber aprendido ántes el camino, o sea el modo de encontrarla.

---

(1) SAN AGUSTIN, *De ordine*, lib. I, c. 18.

LÓJICA.

NOCIONES JENERALES.

OBJETO PROPIO DE LA LÓJICA.—Dos maneras de obrar advertimos en nuestra mente: una, que es propia del conocimiento directo, i otra, que lo es del conocimieuto reflejo. En el conocimiento directo, la mente limita su accion a la simple percepcion de los objetos que existen fuera de ella. En el conocimiento reflejo, a esta percepcion agrega la contemplacion del acto mismo por el cual percibe, es decir, considera el objeto externo no *concretamente* o como existe en sí, sino *representativamente* o como lo representa el acto cognoscitivo; i a veces llevando mas allá aun sus operaciones, lo compara con otros ya conocidos i con los cuales ve que tiene alguna conformidad, separa lo que los individualiza de aquello que es comun a todos, i expresa bajo un solo concepto jeneral la forma comun, por virtud de la cual todos los individuos se conforman entre sí.

Así es como de la idea particular de un individuo determinado de la especie humana, Pedro o Juan, por ejemplo, idea que obtenemos por el conocimiento directo, nuestra mente, mediante la reflexion, la comparacion, la abstraccion i la jeneralizacion, produce el concepto jeneral de *humanidad* que expresa una forma comun a todos los individuos humanos.

Pues bien, los conceptos jenerales, en cuanto representan el objeto, no conforme a la realidad con que existe en la naturaleza de las cosas e independientemente de toda operacion mental, sino segun la forma de que se reviste en virtud de una operacion de nuestra mente, se llaman *lójicos;* i a la ciencia, cuya materia propia constituyen, i que trata de ordenarlos i enlazarlos se le ha dado el nombre de *Lójica.*

Su definicion.—Pero ¿con qué fin la humana intelijencia ordena i enlaza sus conceptos para revestirlos despues con ciertas formas nuevas que en su primer instante no tenian? Pues es porque el órden pone al especulador en aptitud de reducir lo particular a lo jeneral, i le facilita el deducir de una verdad mas conocida otra que lo sea ménos. Es así que en esto consiste el hábito de raciocinar, necesario para adquirir la ciencia; luego la lójica, con relacion a su fin propio, puede definirse así: *Ciencia del raciocinio, encaminada a la fácil i segura adquisicion de la ciencia en jeneral.*

Hemos dicho *ciencia.* Pero verdaderamente, la lójica ¿es ciencia, o es arte? Tres opiniones hai acerca de este punto. Quieren algunos que la lójica sea ciencia i no arte; otros que no sea sino mero arte; otros en fin, que sea juntamente ambas cosas. Fácil es sin embargo demostrar que la lójica es una ciencia, i que no puede ser a un mismo tiempo ciencia i arte. La ciencia, en efecto, como ya lo demostrarémos por menor, consiste en que da conocimiento de su objeto propio i de cuanto con él se liga, por medio de sus principios, o sea razones últimas. Pues éste cabalmente es el modo en que la lójica estudia el raciocinio, resolviéndolo en los elementos que lo componen, mostrando su estructura peculiar i dando a la mente medios fáciles de alcanzar la ciencia. Ciencia, por tanto, i no arte, deberémos llamar a la lójica, pues que en ella el procedimiento del conocer es igual al que hai para todas las demas ciencias. Si, pues, la lójica es ciencia, clarísimo está que no puede ser arte, como quiera que la ciencia se apoya en principios de diversa naturaleza que el arte.

Fuentes de la lójica.—Asentado ya cuál sea el objeto de la lójica, procede ahora buscar las fuentes de donde saca su materia propia. Llámase fuentes de una ciencia aquellas

de donde toma el conocimiento de su asunto propio: fuentes de la lójica serán, pues, aquellas a donde deba ir a buscar su materia propia. Estas fuentes son dos: una inmediata i próxima, otra mediata i remota; intrínseca la primera, extrínseca la segunda. Consiste la primera en la razon, i la segunda en la observacion de la naturaleza i en el análisis del lenguaje. Materia de la lójica son, en efecto, aquellos conceptos cuyo término en sí mismo no es idéntico al modo en que se nos representa; tales son por ejemplo el concepto lójico de *jénero*, de *especie*, i otros semejantes. Pues bien, estos conceptos son inmediatamente producidos por la razon en virtud de aquel órden, cotejo i relacion que la misma pone en ellos. Luego fuente inmediata i próxima de la lójica es la razon, pues de hecho en la lójica, la razon es quien produce en sí misma su materia propia.

Pero la razon, para formarse conceptos lójicos mediante un órden puesto entre los que le dan nocion de las cosas como son en sí, necesita hallar en esos conceptos un fundamento; pues de otro modo seria enteramente caprichosa la formacion de los conceptos lójicos, i ni aun darse podria razon de su existencia. Es así que los conceptos representativos de las cosas como son en su propia naturaleza, las representan de diversos modos, porque ellas en sí son capaces de ser efectivamente representadas de un modo mas que de otro; luego los conceptos lójicos, en cuanto se fundan sobre conceptos absolutos, los cuales a su vez se fundan en la realidad de las cosas que les sirven de término, tienen como fuente remota i mediata la naturaleza.

Del propio modo, siendo el lenguaje retrato del pensamiento, i por medio del pensamiento siéndolo de las cosas, puede el lójico tener como otra fuente remota el análisis del lenguaje. Por medio de este análisis, en efecto, puede hacer suyo el pensamiento significativo del ser de las cosas, i laborando luego sobre él, puede la razon formarse los conceptos lójicos. Pero en uno i otro caso, es siempre la razon el principio intrínseco e inmediato de los conceptos lójicos, miéntras que la observacion de la naturaleza i el análisis del lenguaje constituyen únicamente su principio extrínseco i remoto.

Su utilidad.—I. La utilidad de una ciencia es proporcionada no solo al objeto inmediato de ella, sino tambien al in-

flujo que puede ejercer sobre otras. Pues el estudio de la lójica es grandemente útil bajo uno i otro respecto.

Distingamos ante todo dos especies de lójica: una que se llama *natural*, otra *científica*. La primera es aquella disposicion que todo hombre, como ser racional, tiene por naturaleza, i en virtud de la cual es apto para conocer algunos principios i deducir de ellos algunas conclusiones, sin necesidad de majisterio ni doctrina alguna previa. La segunda es aquella mediante la cual, reflexionando el hombre sobre sus conocimientos, procura reducirlos a sus principios propios, conocer sus leyes, i fijar las máximas jenerales que deben guiar a su mente en la adquisicion de la ciencia. Por aquí se ve que la lójica científica no es sino complemento i perfeccionamiento de la natural; pues miéntras con ésta raciocinamos sin saber las leyes del raciocinio, por medio de aquella conocemos estas leyes juntamente con los principios que regulan su aplicacion. Claro es que aquí no tratamos de la lójica natural, comun a todos los hombres, sino de la lójica de los doctos, de la lójica científica. Su estudio es importante, no solo por la materia sobre que versa, sino tambien por el influjo que ejerce en todas las demas ciencias.

¿Cuál es, si no, materia de la lójica? Es el órden que ha de ponerse en sus conceptos, su clasificacion i el modo de encadenarlos para raciocinar derechamente. ¡Cuán útil, por tanto, no será para la mente aquella ciencia que la habitúa a ordenar sus conceptos, a clasificarlos i eslabonarlos de manera que produzcan raciocinios regulares? Pero ademas de esta utilidad directa que produce el estudio de la lójica, hai otra de no leve importancia.

II. La mente humana, bien que esté creada para la verdad, puede ser fácilmente seducida por un principio extraño i adverso, que con sus fantasmas la induce a tomar como la verdad misma las apariencias de verdad; así como la voluntad, que se mueve en pos de la mente siguiéndola como a su maestra, puede abrazar las apariencias del bien en vez del bien verdadero para el cual ha sido hecha. Notemos ahora que no es, propiamente hablando, el error quien seduce al hombre, llamado por su esencia misma al conocimiento de la verdad, sino la forma del error: ésta es quien le solicita i engaña disfrazando lo falso i presentándoselo a la mente inex-

perta con el atavío i bajo la figura de lo verdadero. Siendo esto así, todo el arte de quien desee guardarse de esta seduccion funestísima, se reduce a saber desnudar de su prestado atavío al error. Pero ¿cómo descubrir lo falso en un argumento, i desenmascarar al error, sin haber aprendido ántes a raciocinar bien, a distinguir lo que deba ser distinguido i a encadenar lo que deba estar conexo? ¿I cuál ciencia nos enseña esto sino la lójica?

III. Mas no para aquí su utilidad, sino que su estudio ejerce un influjo maravilloso en la constitucion i perfeccionamiento de todas las demas ciencias. Claramente se percibe que siendo materia de la lójica el raciocinio, i siendo éste el medio de que necesariamente se sirven todas las ciencias, debe ser a todas de grande auxilio i provecho. Para que un artífice se ponga en estado de llevar a efecto su obra, necesita sin duda conocer la índole, las leyes i el modo de obrar propio del instrumento que ha de servirle, pues de lo contrario, si puede suceder que su obra se realice, efecto será del acaso mas bien que del arte. Es así que la lójica, investigando el raciocinio, examina el instrumento de que todas las ciencias se sirven i cuyo conocimiento previo suponen; luego el cultivador de una ciencia especial será tanto mas apto para adquirirla fácil i seguramente cuanto mayor sea su pericia en la lójica. En este punto se conforman maravillosamente la historia i la deduccion científica; pues si por algo el mundo occidental ha superado en vigor de intelijencia i de accion al mundo oriental, ha sido en gran parte por haber en aquél nacido i medrado la lójica, miéntras en éste, o no ha sido conocida, o ha sido poco cultivada i ejercitada.

Division de la lójica.—El objeto asignado a una ciencia, contiene en jérmen toda la série de verdades que la misma va descubriendo, i fija los límites que no le es dado traspasar. Pero cuando quiera que este objeto sea complejo, podrá descomponérsele en varias partes, i de esta division de las principales partes del objeto de una ciencia, nace la division de la ciencia misma. Siendo, pues, objeto de la lójica el raciocinio, podrémos dividirla en tantas partes cuantos sean los respectos bajo que pueda el raciocinio ser estudiado. Pues tres cosas podemos considerar en el raciocinio; su ser, su fin, i el medio adecuado para obtenerlo. El ser del

raciocinio resulta de los elementos que lo componen, i del modo en que hai que coordinarlos; su fin consiste en la ciencia, a cuya adquisicion está ordenado; su medio consiste en la via o procedimiento que hai que seguir para obtener la misma ciencia. Pues a estos tres aspectos bajo que puede el raciocinio ser estudiado, corresponden tres partes de la ciencia lójica: primera, la que escudriña los elementos del raciocinio, examina su estructura lójica i sus leyes jenerales; segunda, la que asigna las condiciones jenerales de la ciencia; i tercera, la que determina las leyes jenerales del verdadero procedimiento científico.

LÓJICA.

PARTE PRIMERA.

DE LOS ELEMENTOS, DE LA ESTRUCTURA LOJICA I DE LAS LEYES JENERALES DEL RACIOCINIO.

1. Al comenzar el estudio de la estructura lójica del raciocinio, bueno es ante todo reconocer su terreno propio, junto con el órden en que debe tratársele científicamente.

El raciocinio es una operacion compleja, i por tanto se necesita descomponerla en sus elementos. Sacar de una verdad otra verdad es el objeto propio de esa operacion de la mente; es así que la mente no puede sacar una verdad de otra sin afirmar o negar algo de ella, lo cual se verifica por medio de un juicio; luego todo raciocinio supone un juicio previo. Efectivamente, no otra cosa sino un complejo de tres juicios es en sustancia el siguiente raciocinio que pongo por via de ejemplo, a saber: *Lo que es espiritual, es inmortal; es así que el alma es espiritual; luego el alma es inmortal.*

Pero así como todo juicio expresa una relacion de conveniencia o disconveniencia entre dos cosas; del propio modo toda relacion supone simple conocimiento previo de sus términos, es decir, que nada en ellos se afirme ni se niegue. En efecto ¿cómo podríamos formar este juicio, a saber: *el alma es espiritual*, si ántes no tuviésemos simple conoci-

miento de qué es *alma* i qué es *espiritualidad*? Pues a este jénero de conocimientos sin afirmacion ni negacion previa, se le llama *simple aprension*: aprension, en cuanto que *aprende*, o coje el objeto, reproduciéndolo idealmente en el espíritu del que conoce: simple, porque esta reproduccion ideal se verifica sin que nada se afirme ni se niegue del objeto así reproducido. Tenemos, por tanto, que descompuestos los elementos del raciocinio, hallamos los siguientes: *simple aprension*, *juicio* i *deduccion*. Para examinar, pues, la naturaleza del raciocinio, hai que analizar estos sus tres elementos, i débese comenzar por la *simple aprension*, a fin de que, segun lo pide el órden científico, se proceda de lo simple a lo compuesto.

2. Como quiera que esos tres actos cognoscitivos son producto de nuestras facultades cognoscitivas, su exámen corresponde tambien a aquella parte de la filosofía que hemos llamado *Dinamilojía*, i cuyo objeto son las facultades del alma humana i sus actos. Pero siendo esto así, se nos dirá: ¿cómo el estudio de esos tres actos puede ser tambien pertenencia de la *Lójica*? ¿por qué tratar como partes distintas la *Dinamilojía* i la *Lójica*? ¿por qué no refundir en ésta las materias de aquélla, segun lo han hecho la mayor parte de los filósofos modernos?

Grave objeccion es ésta al parecer; basta sin embargo un poco de reflexion para desvanecerla. Aunque versen dos ciencias sobre un mismo objeto, pueden no obstante ser distintas en cuanto no lo consideren de una misma manera, o bajo un mismo respecto. Así, por ejemplo, la *Fisiolojía* i la *Antropolojía* estudian a un mismo ser, al hombre: en este concepto, son ciencias hermanas, pero tambien son distintas en cuanto no estudian al hombre bajo un mismo respecto, pues la primera trata propiamente de la vida orgánica, i la segunda de la vida animal. Pues lo mismo sucede con la *Dinamilojía* i la *Lójica*: ambas tratan de los actos de conocer, pero con diverso modo; pues la primera investiga la existencia, índole i modo de producirse de las facultades por cuyo medio se realizan aquellos actos; miéntras la segunda enseña el modo con que se los debe coordinar en la estructura del raciocinio, i su peculiar objeto no es tanto examinar la existencia real de esos actos i la fuente de don-

de nacen, como aquellas formas lójicas de que los reviste la reflexion al emplearse en ellos. De manera que miéntras la *Dinamilojía* estudia los actos del conocer en su forma *real*, la *Lójica* no los considera sino en su ser lójico e *intencional*. Esta distincion es de la mayor importancia si no se quiere confundir dos partes distintas de la ciencia filosófica; confusion que si puede al pronto parecer cosa leve, está preñada de peligrosas consecuencias; primera entre ellas la de confundir lo ideal i lo real.

CAPÍTULO I.

De la simple aprension.

Dedúcese de las precedentes observaciones que, siendo objeto de la lójica el poner órden entre los conceptos de la mente, la primera concepcion ideal que debe ser ordenada i dispuesta en el raciocinio, es la simple aprension. Pero ¿qué cosa es *un concepto*? ¿qué modificaciones puede recibir? ¡de qué modo entra a formar parte del raciocinio? Tales son las primeras cuestiones que ocurren al observador metódico, i que debemos resolver.

ARTÍCULO I.

Del concepto, o verbo mental.

1. El acto intelectivo es, a no dudar, una operacion, bien que sea inmanente: o de otro modo, el entender es tanto como hacer alguna cosa, por mas que esta cosa sea intrínseca al que entiende. I como quiera que no es posible operacion alguna sin algun producto que sea su término, el acto de entender tiene efectivamente un término que por medio de ese acto se constituye en el entendimiento. Pues este término así formado, es cabalmente el *concepto* o sea *verbo mental*.

2. Todo ser, al obrar, obra segun él es, i de aquí que en

todo efecto haya forzosamente semejanza con su causa. Es así que el verbo mental es un producto del sujeto intelijente, el cual en el acto de entender, reproduce idealmente el objeto entendido; luego el verbo mental debe tambien reproducir este objeto. Es decir que, no obstante ser un acto único i simplicísimo la *inteleccion*, por medio de la cual entiende el ser intelijente puesto en actividad, puédese sin embargo considerar ese acto bajo dos aspectos, a saber, en cuanto es efecto, i en cuanto es conocimiento; bajo el primer aspecto, es un acto inherente al sujeto que entiende; bajo el segundo, hace suyo idealmente el objeto intelijible, en virtud de cuya semejanza realiza la mente el acto mismo de conocer.

3. De la propia manera el concepto, término de la inteleccion, puede ser tambien considerado bajo aquellos dos mismos aspectos: como efecto, es el término en que acaba el acto intelectivo; como conocimiento, tiene por término el objeto intelijible que la mente, en el acto de entender, hace idealmente suyo. Así que, mirado en su principio, el concepto es complemento i término intrínseco de la accion; pero mirado en su objeto es *la expresion ideal en quien se refleja, i por quien es conocido el objeto mismo como primer término intelijible.*

Tal es el verdadero significado de lo que se llama *concepto* o *verbo mental.* Llámase verbo porque, del propio modo que damos este nombre a la palabra externa en cuanto realmente la emitimos para significar alguna cosa, así tambien la concepcion ideal del objeto es emitida interiormente en nuestro entendimiento, i en ella se refleja el objeto intelijible como término conocido. I aun el nombre ese de *verbo* conviene mejor a esta palabra interna que a la externa; pues el concepto realmente es quien nos mueve a hablar, i por virtud de él la palabra significa el objeto que a él corresponde.

Aclaremos ahora con un ejemplo la manera en que el verbo mental representa i expresa el objeto entendido. Tan luego como tenemos concepto de un pájaro, en ese mismo concepto se reproduce idealmente en nosotros aquello mismo que pertenece al propio pájaro en el órden real, como es la sustancialidad, la vida, la sensibilidad, etc., etc.: pues to-

das estas cosas se reproducen en la vision mental producida en nosotros por aquel acto cognoscitivo que hemos realizado. Es decir que en esta vision mental existe tambien un pájaro, destituido, es cierto, de existencia real, pero semejante en todo lo demas, por lo que hace a su esencia, al pájaro que vive i siente i nos recrea con sus trinos.

4. El concepto mental que hasta ahora hemos explicado, forma parte de todo acto intelectivo, i por consiguiente, no solo de la simple aprension, sino tambien del juicio i del raciocinio; pero, solo en cuanto pertenece al simple conocimiento, constituye propia i verdaderamente el *término mental*. Tres son, en efecto, los actos de nuestra mente, a saber: simple aprension, juicio i raciocinio, pues o conocemos afirmando o negando algo del objeto conocido, o sin afirmar ni negar cosa alguna; en este segundo caso, nuestro conocimiento es una simple aprension; en el primero hai que distinguir: o conocemos por afirmacion o negacion *inmediata*, es decir, viendo por el simple cotejo entre dos cosas su mútua conveniencia o disconveniencia; o conocemos por afirmacion i negacion *mediata*, es decir, cuando aquel simple cotejo no alcanza a mostrarnos esta relacion de conveniencia o disconveniencia; en el primer caso, tenemos un juicio; en el segundo, un raciocinio. I es así que el raciocinio se resuelve en el juicio, i éste en el simple concepto de las cosas sobre que se juzga; luego, al resolver en sus elementos el raciocinio, forzoso nos es parar en el simple concepto, i por lo mismo bien puede llamarse a éste *término mental*, pues en él efectivamente se termina i acaba la descomposicion del raciocinio.

Pero adviértase aquí que en el juicio, llámase *sujeto* aquello de quien se afirma o niega una cualidad, i *predicado* a la cualidad misma afirmada o negada. Habiéndose, pues, do considerar al concepto como término en el cual se resuelve al fin el juicio, i siendo término del juicio el sujeto i el predicado, podemos decir que término mental es aquél *en que se resuelve el juicio, i que representa el sujeto i el predicado.*

ARTÍCULO II.

Formas diversas del concepto.

1. Por el concepto, en cuanto pertenece a la simple aprension, conocemos sin afirmar ni negar de él cosa alguna. Pero todo conocimiento supone necesariamente dos términos, á saber: el que conoce, o sea el *sujeto*, i la cosa conocida, o sea el *objeto*. Me dices:—«yo conozco;»—luego tú, que conoces, existes. I si conoces, puedo preguntarte al punto:—«¿I qué cosa es eso que conoces?»—Luego conocimiento sin sujeto que conozca i sin objeto conocido, es imposible. Pero como ni el objeto se ofrece siempre de un mismo modo a la mente del que conoce, ni éste lo conoce siempre del mismo modo, de aquí que el concepto pueda vestirse de diversas formas.

2. Atendido el modo en que el objeto puede constituirse término del conocimiento, puede su concepto ser *intuitivo* o *abstractivo*. Efectivamente el objeto puede ofrecerse a la mente, ora con su presencia i existencia real i física, ora destituido de existencia real: en el primer caso, el concepto es *intuitivo;* en el segundo es *abstractivo*. Puédese, por tanto, definir el primero diciendo que es *el que aprende el objeto por su presencia i en su realidad física;* i el segundo, *el que aprende el objeto destituido de existencia real*. Verdad es que el objeto no puede ofrecerse a la mente destituido de existencia real si ántes la mente misma no lo ha desprendido i segregado de su existencia física. Pero sean cualesquiera el modo i la condicion necesarios para que el objeto se ofrezca a la mente segregado de su realidad física, basta que se le contemple así para que su respectivo concepto pueda llamarse *abstractivo*. Así, por ejemplo, la animalidad i la razon, o lo que es igual, la humanidad como realmente es, que existe concretada en los individuos humanos, Pedro, Juan, Francisco, no podria nuestra mente aprenderla segregada de su existencia concreta, si ántes no la hubiera segregado por medio de un acto mental; pero segregada que sea de esta existencia concreta, i ofrecida de este modo a la mente, constituye siempre el objeto de un concepto abstracto.

3. Si tras el análisis del modo en que el objeto puede ofrecerse a la mente, pasamos ahora a considerar el grado de perfeccion en que la mente conoce, hallarémos que el concepto se divide, en primer lugar, en *claro* i *oscuro*. Efectivamente, cuando quiera que percibimos un objeto, o lo discernimos en tal manera que no lo confundamos con otro, o no: en el primer caso, el concepto es claro; en el segundo, es oscuro. O en viendo a una persona a lo léjos, la conocemos por lo que realmente es, como a tal persona, i entónces el concepto que de ella formamos es claro, o no la conocemos así, i entónces el concepto es oscuro. Pero al discernir un objeto de otro, podemos tambien, o conocer lo que lo constituye, o ignorarlo; si lo primero, el concepto es *distinto;* si lo segundo, el concepto es *confuso*. Eso mismo que lo constituye, podemos conocerlo en todo, o solo en parte: si lo primero, el concepto es *completo* i *adecuado;* si lo segundo, el concepto es *incompleto* e *inadecuado*. Tenemos, pues que, mirado el concepto segun el grado de perfeccion en que nos da a conocer su objeto respectivo, puede ser *claro* u *oscuro; distinto* o *confuso; completo* o *incompleto*.

ARTÍCULO III.

Relacion del concepto mental con la materia de la lójica, o sea de las categorías.

1. Materia de la lójica es, como dejamos dicho, la estructura artificiosa del raciocinio, merced al órden que pone en los conceptos. El raciocinio, hemos dicho tambien, se resuelve en juicios, i los juicios se resuelven a su vez en los términos del sujeto i del predicado. De aquí que la lójica no pueda llegar a constituir su materia propia sin investigar previamente lo que se pueda afirmar o negar de una cosa como sujeto o predicado. Nótese aquí que cuando nosotros, en nuestra consideracion lójica, nos ponemos a examinar lo que respecto de una cosa forma sujeto o predicado, el sujeto mismo toma la forma lójica de predicado, pues que lo afirmamos de una cosa.

Por aquí se ve que si la lójica, a fuerza de descomponer el raciocinio en sus últimos elementos, tiene que parar en los términos del sujeto i del predicado, i si el sujeto en su forma

lójica es predicado tambien, síguese necesariamente que los últimos elementos del raciocinio son los supremos predicados que a una cosa puede atribuirse. I es así que a estos supremos predicados lójicos se les llama *categorías lójicas;* luego el concepto, en la manera que el lójico lo estudia, constituye las categorías lójicas. Dos son las cualidades de estas categorías: la primera consiste en que expresen los *primeros* predicados del ser, de manera que no sea dable suponer otros anteriores a ellos; la segunda consiste en que sean predicados *completos*, es decir, que comprendan todo cuanto a un sujeto pueda ser atribuido.

2. Sin hacer aquí un análisis minucioso de las categorías lójicas, me limitaré a notar cómo su primera division corresponde plenamente a la de los términos del juicio: señal manifiesta de que así como los términos del juicio son los primeros elementos del raciocinio, así lo son tambien las categorías lójicas. I ciertamente ¿cuáles son los términos del juicio i los primeros elementos del raciocinio sino el sujeto i el predicado? Pero el sujeto es aquello que se supone ser por sí mismo i sin apoyo en otra cosa, miéntras el predicado expresa una cualidad que no es por sí misma, sino que necesita existir en un sujeto. Es así que a lo que por sí mismo es, llámase *sustancia*, i a lo que no puede existir por sí mismo, se le llama *accidente;* luego de los dos términos del juicio, a saber, sujeto i predicado, el uno es sustancia i el otro accidente. Sustancia i accidente expresan, pues, las dos primeras categorías; como quiera que al afirmar una cosa de otra, o afirmamos algo que es por sí, o algo que no puede existir por sí mismo: en esto no hai medio, como no lo hai entre la nada i el ser. Pero lo que existe por sí, es sustancia, i lo que no puede existir por sí es accidente; luego la primera division de las categorías corresponde a la division de los elementos del juicio.

CAPÍTULO II.

Del universal lójico.

ARTÍCULO I.

Del universal lójico, considerado en sí mismo, i como fundamento de las categorías.

1. Los supremos predicados, o las categorías lójicas, expresan aquellas cualidades supremas, sustanciales o accidentales, que se puede atribuir a sus respectivos sujetos. Es decir que los snpremos predicados no pueden tener existencia sino mediante dos condicioncs, a saber: que scan cnalidades abstraidas de sus rcspectivos sujetos concretos, i qne se les considere comunes a los mismos. I es así que una forma, ora sea sustancial, ora accidental, en cuanto se la abstrae de sus respectivos snjetos, o se la considera comun a los mismos, constituye el *universal lójico;* luego el fundamento lójico de las categorías es el universal lójico. Pero ¿cuál es la naturaleza del universal lójico? ¿cómo se forma?

2. La esencia de una cosa puede ser pensada, ora segun existe en el órden de la realidad, ora segun el modo con que puede existir cn nuestra mente, mediante la concepcion ideal que podemos tener de ella. En el órden de la realidad, la csencia cxiste siempre concretada o limitada a determinado indiyiduo; así, por ejcmplo, en cl órden de la realidad, no existe la humanidad destituida de toda concrecion, sino que existe la humanidad, o hablando mas propiamcnte, cxisten la animalidad i la razon determinadas en Juan, Pcdro o Francisco. En cuanto consideramos la esencia así individualizada i particularizada, no podemos atribuirla a otra csencia, pues que cl individuo, cabalmente por scr tal, tiene siempre que ser distinto, i de consiguiente, no puede ser atribuido a otro. Así, por ejemplo, Pedro no puede ser atribuido a Juan, diciendo que el uno sea el otro. Pero si bien la *quidditas* (1), forma o

(1) Asi se ha llamado tambien a la esencia, porque con el concepto expresado por la palabra *quidditas* se responde a la pregunta sobre *qué sea una cosa.*

esencia de una cosa, considerada en el órden de la realidad, es siempre concreta e individualizada, puede no obstante reflejarse, i de hecho se refleja en la mente, sin aquella concrecion e individualidad que la ciñe i determina en sí propia, i ninguna repugnancia se siente en concebirla como capaz de estar en varios individuos, o lo que es igual, en atribuirla a varios individuos. Pues bien, la esencia así entendida, sin los caractéres individuales, i concebida bajo el aspecto relativo, es decir, como capaz de referirse a sujetos comprendidos debajo de ella, constituye el *universal lójico.*

3. Al considerar este universal en sí mismo i en su esencia, vemos que su existencia es meramente ideal, pues procede solo, por una parte, de la abstraccion que en nuestra mente hemos hecho de la esencia, es decir, en cuanto la consideramos prescindiendo de toda individualidad, i por otra parte, de la aplicacion que nuestra mente hace de la propia esencia a los sujetos debajo de ella comprendidos. Pero como quiera que la esencia no podria ser mentalmente separada de los caractéres individuales, si éstos no fueran extraños a los consecutivos esenciales, ni el entendimiento podria referir la esencia así percibida a la multiplicidad de los sujetos comprendidos debajo de ella si en ella no residiese esta capacidad real de poder estar en varios individuos; de aquí que el universal lójico, si bien en nuestra mente no existe mas que *formalmente*, tiene sin embargo *fundamento real* en la esencia concebida como universal.

4. Dos son los caractéres del universal lójico, a saber: la *unidad* i la *multiplicidad:* unidad, porque expresa una sola esencia o *quidditas;* multiplicidad, porque expresa esta esencia en calidad de comun, o sea en cuanto de ella participan un número indefinido de sujetos, los cuales por lo mismo es forzoso que sean concebidos por la intelijencia, al ménos confusamente. De estos dos caractéres del universal lójico, nacen dos nociones frecuentemente mencionadas por los lójicos, a saber: la *comprension* i la *extension:* la primera, que expresa la multiplicidad de los elementos comprendidos en la idea universal; la segunda, que significa la capacidad que la idea universal tiene de ser referida a los sujetos bajo de ella comprendidos. Así, por ejemplo, en la idea universal de humanidad, los dos elementos animalidad i racionalidad cons-

tituyen su comprension; i la relatividad de la propia idea a los individuos humanos, existentes o posibles, constituye su extension.

Cuanto mayor es la extension, tanto menor es la comprension, i vice-versa; pues estas dos nociones están en razon inversa efectivamente. Así, por ejemplo, la idea de animalidad es ménos comprensiva que la de humanidad, porque la primera significa únicamente la calidad de ser animal, i la segunda añade a esta calidad la de ser racional; pero cabalmente porque la animalidad es ménos comprensiva que la humanidad, tiene mas extension, pues que puede referirse lo propio al animal racional que al irracional.

5. El concepto que hemos dado de la idea *universal*, nos muestra en qué se diferencia, tanto de la idea *colectiva* como de la idea *particular*. Idea *colectiva* en efecto es la que representa a varios individuos unidos entre sí, i se refiere siempre al conjunto de ellos: como, por ejemplo, las ideas de ejército i de pueblo, que son colectivas porque representan a varios individuos unidos entre sí, i se refieren a su muchedumbre. Por aquí se ve que, en primer lugar, el universal lójico no representa al individuo sino a la esencia; i en segundo lugar, que al representar esta esencia como comun a varios individuos, puede ser atribuida a cada uno de ellos; así, pues, de todo individuo humano se puede decir que es hombre; pero no de todo soldado se puede decir que sea ejército.

No menor es la diferencia que media entre el *universal lójico* i la nocion *singular* i *particular;* pues miéntras la nocion *singular* significa cosa que se refiere a uno solo i no puede tenerse como referida a muchos, por ejemplo, Pedro, Antonio; la nocion *universal*, por el contrario, no se refiere al individuo, sino a la esencia considerada abstractamente i con prescision de las cualidades que la individualizan.

Diferénciase ademas la nocion *universal* de la nocion *particular* en que ésta puede significar dos cosas diversas, pues a veces indica una coleccion de individuos, i otras veces un universal comprendido debajo de otro universal. Así, por ejemplo, particular es la nocion de hombre justo respecto de la nocion específica de la humanidad, i particular es tambien la nocion de algunos animales respecto de todo el jénero animal. Pues bien, la nocion particular, llámese así, ora porque se refiera

a una nocion universal comprendida debajo de otra que lo sea mas, ora porque comprenda una muchedumbre de individuos comprendidos debajo de una especie, se diferencia siempre de la nocion universal: en el primer caso, porque no hai universal lójico sino allí donde se considera la esencia como capaz de hallarse en todos sus individuos reales i posibles, i a la esencia no se le considera así en calidad de comprendida bajo la nocion de una esencia superior, sino en cuanto se refiere a lo comprendido debajo de ella; en el segundo caso, porque la nocion particular, en cuanto expresa una coleccion de individuos, se confunde con la colectiva, i ya hemos visto que la nocion universal se diferencia de la colectiva. Luego la nocion particular, como quiera que se la tome, se diferencia siempre de la universal.

ARTÍCULO II.

De los cinco universales, o de los categoremas.

1. El universal lójico, segun dejamos dicho, expresa una forma comun a todos sus individuos respectivos; pero como quiera que una forma o una cualidad, esencial o accidental, pueden referirse de varias maneras a sus respectivos sujetos, de aquí que sean diversas las especies del universal lójico. Pues a estas diversas especies del universal lójico, a estas diversas maneras en que puede una cualidad referirse a sus respectivos sujetos, se les llama *categoremas*.

Fácilmente se entenderá ahora como estos universales lójicos, o sea categoremas, tienen que ser cinco. En efecto, todo cuanto pensamos como comun a varios individuos, o constituye su esencia, o es algo añadido a ella; entre estos dos modos no hai medio posible, como no lo hai entre estar dentro o fuera de la esencia. Lo que expresa la esencia, o la expresa totalmente, o solo en parte: si expresa toda la esencia, se llama *especie*, i a la suma de todo lo puesto debajo de esa especie, se llama *individuos:* pero si expresa una sola parte de la esencia, entónces o expresa la parte *determinable*, comun a la especie, o la parte *determinante*, que hace ser una especie diversa de otra: en el primer caso se llama *jéne-*

ro, por ejemplo, la nocion de *animalidad* tomada como comun al hombre i al bruto; en el segundo caso se llama *diferencia específica*, por ejemplo, la nocion de *racionalidad* que añadida a la de *animalidad*, distingue del bruto al hombre. Por el contrario, si lo que pensamos como comun expresa, no la esencia, sino algo añadido a ella, entónces, o este algo añadido denota cosa inseparablemente conexa a la esencia como natural derivacion i atributo de la misma (tal seria, por ejemplo, el concepto de *libertad* en el hombre) i en este caso se llama *propio;* o denota cosa que indistintamente puede acompañar o no a la esencia, (como la cualidad de *blanco* en el hombre), i en este caso se llama *accidente*. Cinco son, pues, los *categoremas*, a saber: *jénero, especie, diferencia específica, propio i accidente*. Definámoslos.

I.

Jénero.

2. El jénero es *una nocion cuyo contenido debe hallarse, de conformidad con su esencia, en varias especies*. Tres son por tanto los elementos de que resulta la nocion lójica del jénero.

1.° Cuanto se comprende bajo la nocion de jénero, ha de considerarse comun a las especies; i por consecuencia, las especies han de considerarse inmediatamente puestas debajo de su respectivo jénero. El jénero, en efecto, significa aquella parte de la esencia, que se considera comun a varias especies completas: por ejemplo, la *animalidad* es jénero cuando se la considera comun al hombre i al bruto. Es así que la esencia completa i perfecta, en cuanto se la considera respecto de los individuos i comun a todos ellos, se llama *especie*, como por ejemplo, el *animal racional* es especie en cuanto se le piensa capaz de hallarse en todos i cada uno de los individuos humanos; luego lo inmediatamente puesto debajo del jénero es la especie.

2.° La esencia, entendida como jénero, debe considerarse actualmente referible a varias especies; pues que el jénero se considera hallarse en la especie en cuanto es determinado por

la *diferencia específica;* la cual, añadida al propio jénero, constituye la esencia completa que se considera despues como especie respecto de los individuos. Así, por ejemplo, la *animalidad* se considera como jénero respecto del hombre, por serle comun con el bruto, i existe en el hombre determinada por la diferencia específica de la *razon.* Pero la diferencia específica implica la diferencia opuesta: por ejemplo, la *racionalidad*, que va junta con la *animalidad* en el hombre, implica la *irracionalidad* con la cual va junta la *animalidad* en el bruto: es decir que la diversidad de las diferencias específicas que acompañan i determinan al jénero, constituye multiplicidad i diversidad de especies. Luego no se concibe jénero sino allí donde la esencia significada como tal, se refiera a varias especies.

3.° El jénero debe referirse a cada especie en la totalidad de su esencia; pues que, por una parte, siendo la especie un resultado de la esencia significada como jénero i de la determinacion de la diferencia específica, i por otra parte, siendo la esencia del jénero una e indivisa, claro está que no puede ménos de hallarse totalmente en cada especie. Así, por ejemplo, la *animalidad* se halla totalmente en el hombre, lo propio que en el bruto.

Pero no se atribuye el jénero a cada especie en toda su *extension*, pues de lo contrario, el término de su relacion seria una sola especie, la cual agotaria toda su extension. I es así que, segun dejamos probado, el jénero debe entenderse referible, no a una sola especie, sino a varias i diversas; luego la esencia significada como jénero, no puede atribuirse a todas las especies en toda su extension, bien que se les atribuya en toda su comprension.

II.

Especie.

3. El termino relativo del jénero es la especie, pues jénero se llama lo que se considera comun a las especies. Pero si bien la especie está comprendida debajo del jénero, es sin embargo superior a los individuos cuya esencia expresa; i por eso, conforme a este segundo respecto, puédesela definir dicien-

do que es *aquella nocion cuyo contenido se entiende poder atribuirse en la totalidad de su esencia a varios individuos numéricamente diversos.*

Dos son los caractéres esenciales de este universal lójico, a saber:

1.° Las entidades a quienes se atribuya han de ser numéricamente distintas, pues la especie no representa otra cosa sino la esencia de los individuos en cuanto se la concibe comun a todos. Así, por ejemplo, el *animal racional* llámase *especie* en cuanto se le considera con los caractéres comunes a Juan, Pedro, Francisco i demas hombres. Es así que los individuos se diferencian numéricamente en cuanto el uno no es el otro; luego las entidades a quienes se atribuye la esencia en concepto de especie, deben ser numéricamente diversas.

2.° La esencia en concepto de especie debe atribuirse totalmente a cada individuo; pues cada individuo en efecto contiene en sí toda la esencia significada como especie. Así, por ejemplo, vemos la animalidad i la razon hallarse con la totalidad de su esencia en Juan, Pedro i Francisco, i en todos los individuos capaces de pertenecer a la especie humana.

Esta totalidad sin embargo dice relacion a las propiedades esenciales contenidas en el concepto de la esencia significada como especie, pero no a su extension, es decir, no ya cual si la esencia significada como especie haya de residir con toda su capacidad extensiva en todos i cada uno de los individuos, porque si así sucediera, esa esencia no podria existir sino en un solo individuo, el cual agotaria necesariamente toda su capacidad extensiva.

III.

Diferencia específica.

4. La esencia significada como jénero, al significarse luego como especie, recibe limitacion de un principio que se le agrega, i en virtud del cual se diferencia cabalmente una esencia de otra. Pues a este principio que determina la esencia significada por el jénero, i que agregado a ella, hace que

la esencia significada como especie se distinga de otra, llámasele *diferencia específica*; por ejemplo, en el hombre la razon es el principio que restrinje su animalidad (*jénero*) a la especie humana, i que hace a la especie humana ser diferente de la especie bruta. De aquí que la diferencia específica, para merecer nombre de tal, debe recaer sobre la esencia de una cosa; pues cabalmente no constituye la esencia completa de una especie sino en cuanto determina la esencia considerada como jénero: por ejemplo, la racionalidad agregada a la animalidad, constituye en el hombre la esencia de *animal racional*. Hasta tal punto es falso que *toda determinacion sea una verdadera negacion*, un puro nada.

5. Si la diferencia específica limita el jénero a un determinado modo de ser, i junta con la esencia del jénero constituye la esencia completa significada como especie haciéndola distinguir de todas las demas especies, tenemos que tres son las funciones de la diferencia específica, a saber: determinar el jénero, constituir la especie, i distinguirla de las demas especies.

1.° Determina el jénero en cuanto limita su extension a un modo de ser mas bien que a otro; por ejemplo, el jénero *animal* puede ser racional o irracional; si a la animalidad, pues, agregamos la *racionalidad*, restrinjimos su extension, i tenemos al animal racional.

2.° La diferencia junta con el jénero, forma la esencia completa llamada especie: por ejemplo, la animalidad (*jénero*) junta con la racionalidad, constituye la esencia del hombre.

3.° La diferencia nos muestra la diversidad de especies: por ejemplo, la especie humana es diversa de la de los brutos por la diferencia específica de la razon.

6. Jénero, especie i diferencia específica se dividen en *supremos*, *medios* e *ínfimos*. Jénero *supremo* dícese aquel que no tiene otro alguno superior; *suprema* dícese la diferencia que lo determina, i *suprema* tambien la especie puesta debajo de él inmediatamente. Jénero *medio* dícese el que sobre sí tiene otro u otros i que los tiene tambien debajo de sí; *media* se llama la diferencia que lo acompaña, i *media* la especie correspondiente. Jénero *ínfimo* o *próximo*, dícese aquel que debajo de sí no tiene sino especies; la diferencia que lo divide en estas especies, llámase *última*, i *última* tambien, o sea es-

pecialísima, se llama la especie debajo de la cual no hai sino individuos. Esclarecerémos estas nociones con el antiguo i oportuno ejemplo de la division de la sustancia, a saber:

La sustancia,
Jénero supremo,
Es corpórea, o incorpórea.
La corpórea,
Jénero medio,
Es sensitiva, o insensitiva,
Especies i diferencias medias.
La sensitiva,
Jénero último,
Es racional, o irracional,
Especies i diferencias últimas.

IV.

Propio i accidente.

7. Jénero, especie i diferencia expresan los tres diversos modos de considerar lo que constituye la esencia; pero puédese ademas considerar algo que esté agregado a la esencia, i a estos modos de atribucion lójica, que no son mas que dos, llámaseles *propio* i *accidente*.

El propio puede definirse así: *una cualidad que nace de un principio esencial de una cosa*; es decir, que lo *propio* de una cosa la acompaña inseparablemente, como inseparable es el principio esencial de la cosa a quien acompaña: por ejemplo, la *libertad* es *propia* del hombre, porque procede necesariamente del elemento esencial de su razon. No así el *accidente*, pues éste expresa cualidad que puede hallarse o no hallarse en un sujeto, sin detrimento alguno de su sustancia. Es decir, que lo accidental ni es inseparable del sujeto, ni le acompaña siempre.

ARTÍCULO III.

Explicacion de los términos unívocos, análogos i equívocos.

1. Para que una forma comun i universal pueda ser aplicada a varios sujetos, preciso es que todos ellos puedan caber debajo de la misma. Esta agrupacion puede realizarse de varios modos, i ser de diversa naturaleza; de aquí que varios sean los significados con que una cualidad haya de entenderse atribuida a sus respectivos sujetos. Principales entre estos significados son tres, a saber: *univocidad*, *analojía* i *equivocacion*.

2. Término *unívoco*, que los griegos llamaron tambien ***sinónimo***, dícese aquel que se aplica a varias cosas con un mismo significado: por ejemplo, la animalidad, que se atribuye con el mismo significado al hombre i al bruto. Puédese, pues, el término *unívoco* definir así: ***un nombre comun a varias cosas, i que se les atribuye con un mismo significado.***

3. Opuesto al término *unívoco* es el puramente ***equívoco***, por el cual con un nombre único se significan cosas diversas; o como lo definió Aristóteles, *aquel cuyo nombre es uno, siendo diversas las cosas por él significadas*: por ejemplo, con la sola palabra *Granada* significamos una fruta i una ciudad de Andalucía. Estos términos ninguna atencion merecen del lójico, ora porque teniendo comun solo el nombre i no el significado, no son expresion de cosa que se piense como comun, ora porque en ellos es casual la razon de su comunidad de nombre.

4. Entre los términos ***unívocos*** i los puramente ***equívocos***, estan los llamados ***análogos***, i tambien, aunque impropiamente, ***equívocos***. Término análogo es el que se atribuye a varias cosas que ni son del todo idénticas, ni diversas del todo: es decir que en los análogos, el nombre es comun, pero las cosas por él significadas, aunque diversas, guardan sin embargo alguna relacion, o ***proporcion*** entre sí. Ejemplo: la palabra ***sanidad*** se atribuye a la ***medicina***, al ***animal*** i a la ***pul-***

sacion, pero de diverso modo: a la medicina porque la produce; al animal porque es el sujeto en quien reside, i a la pulsacion porque es la señal de que existe. I sin embargo, hai entre estos diversos modos una relacion, pues todos en efecto se refieren a la sanidad del animal.

Esta descripcion del término análogo nos muestra en qué se diferencia del unívoco i del equívoco. Diferénciase del unívoco en que éste se atribuye a varias cosas con una misma e idéntica significacion, miéntras él, aunque tambien se atribuye a varias cosas, es con significacion diversa; i diferénciase del equívoco en que éste se atribuye a varias cosas, no solo con diverso significado, sino sin que las cosas a que se atribuye guarden relacion alguna entre sí; miéntras que el término análogo, si bien se atribuye igualmente a varias cosas con diverso significado, es en cuanto estas cosas a que se atribuye guardan entre sí alguna relacion. La *analojía*, pues, que es el abstracto de los términos análogos, puede definirse así: *una mútua relacion existente entre cosas que bajo otros respectos son diversas entre sí.*

CAPÍTULO III.

De la definicion i de la division.

ARTÍCULO I.

De la definicion i de sus leyes.

1. Ocurre no pocas veces que, siendo oscuro un concepto o un nombre, se hace necesario esclarecerlos. Pues los medios adecuados a este fin son dos, a saber: la *definicion* i la *division*. Siendo fin de estos dos medios lójicos el aclarar lo que es oscuro, dicho se está que los conceptos i las verdades claras por sí no han menester de ninguno de esos dos medios aclaratorios. Por esto van errados los que sostienen que todo hai que definirlo. El concepto de *ser*, por ejemplo, es un concepto en sí mismo bastante claro i que ni necesita ni puede ser definido por otro de mayor cla-

ridad. Previa esta indispensable advertencia, expliquemos ahora brevemente la naturaleza de la definicion, junto con sus leyes respectivas.

2. La definicion, así llamada porque *determina i fija los confines* en jeneral, no es sino aquel *medio explicativo con que se responde a la pregunta: ¿qué es tal cosa?* La cosa explicada por la definicion, llámase el *definido.* Pudiéndose, pues, pedir explicacion, ora del significado del nombre, ora de la naturaleza del objeto significado por el nombre, nacen de aquí dos clases de definicion: *nominal*, la que explica lo primero; *real*, la que explica lo segundo.

3. La definicion nominal puede darse en tres maneras, a saber: 1.ª con arreglo a la *etimolojía* de la voz cuya definicion se pida, es decir, segun el significado que a la voz convenga en virtud de otra voz primitiva de quien trae oríjen; por ejemplo, la intelijencia puede definirse facultad de *conocer íntimamente*; porque esa palabra se deriva de las dos voces latinas *intus legere*, que significan *leer dentro*: 2.ª con arreglo al *uso*, es decir, dando a una palabra el significado i valor que se le dan por el jénero humano: como si dijéramos que *bajo el nombre de planta, todo el mundo entiende un ser dotado únicamente de fuerza vejetativa:* 3.ª con arreglo al significado que en el discurso se atribuye a una palabra por el que la usa: ejemplo: *llamo gravedad aquel principio interno en virtud del cual las piedras no sostenidas ni lanzadas, se mueven hácia la tierra.* Pero sobre este tercer modo de definir las voces, hai que observar dos cosas: 1.ª que si bien debe dejarse a cada cual en libertad de poder atribuir a ciertos vocablos una significacion desusada, esta libertad no debe convertirse en licencia, pues tanto valdria anular uno de los principales medios que tienen los hombres para entenderse: 2.ª que sea preciso el significado una vez atribuido a la palabra, i que sea constantemente idéntico en toda la serie del discurso. Por lo demas, este modo de definir las palabras puede ser útil a las ciencias, contribuyendo a evitar muchas de las disputas inútiles que suelen orijinarse de dar los contendientes a una misma palabra un significado diverso.

4. Aclarada ya la significacion del nombre, necesítase

muchas veces aclarar la naturaleza del objeto por él significado; i éste es el ministerio de la definicion *real*: ejemplo: *el ser del hombre es el de animal racional.* De dos maneras puede ser esta definicion real: o *jenética* o *esencial.* Es *jenética* cuando enseña la esencia de una cosa por el modo con que se enjendra; ejemplo: *el círculo es una figura plana, cerrada por una curva descrita por una recta, que jira en derredor de un punto fijo encerrado en medio.* Es *esencial* cuando explica la cosa definida enunciando sus constitutivos esenciales: ejemplo: *el hombre es animal racional.* Por aquí se ve desde luego que la definicion jenética es ménos perfecta que la esencial; pues solo es perfecta aquella definicion real que en breve fórmula ofrece a la mente todos los caractéres propios de la esencia de una cosa, i que por tanto la distinguen de todas las demas. I así es en efecto la definicion esencial; pues la jenética, segun lo vemos en el ejemplo de ella ántes expuesto, como encaminada que está únicamente a mostrar el modo do la jeneracion de una cosa, no muestra los caractéres constitutivos del definido. Luego de las dos citadas especies de definicion *real*, la mas perfecta es la *esencial.*

5. Hai diferencia entre la definicion esencial i la descripcion, llamada impropiamente *definicion descriptiva.* La descripcion, en efecto, no define la cosa por sus caractéres constitutivos como lo hace la definicion esencial, sino que la indica, ora por sus accidentes, como cuando decimos: *el hombre es un animal de dos pies*; ora por sus propiedades, como cuando decimos: *el hombre es un animal dotado de la propiedad de hablar*; ora por su causa, ya sea eficiente, como cuando decimos: *el alma humana es una sustancia inmediatamente creada por Dios*; ya sea causa ejemplar, como cuando decimos: *el alma humana está formada a semejanza de Dios*; ya sea, por último, causa final, como cuando decimos: *el reloj es una máquina destinada para indicar las horas.* Es manifiesto que no determinándose por ninguna de estas especies de definiciones los intrínsecos caractéres constitutivos de la esencia de las cosas, ninguna de ellas puede reemplazar a la definicion esencial. Por eso Ciceron dijo que la definicion es propia de filósofos, i la descripcion, de oradores.

6. Las leyes de la definicion pueden reducirse a las siguientes: 1.ª *La definicion debe ser mas clara que el definido.* I en efecto, el fin de la definicion es explicar i aclarar lo que es oscuro: es así que lo definible oscuro no se puede aclarar sino por algo que sea mas claro que ello, i que el medio do lograrlo es la definicion; luego la definicion debe ser mas clara que el definido.

2.ª *La definicion debe comprender el jénero próximo i la diferencia última.* En efecto, la cosa definida debe aparecer de tal modo en la definicion que se la pueda distinguir de cualquier otra cosa, i que implícitamente se pueda conocer sus caractéres. Para ello necesítase enunciar el *jénero próximo* i la *diferencia última*; pues sin el primero no sería conocida con todos sus caractéres la cosa definida, i sin el segundo no se podria conocer la especie a que propiamente la misma corresponde. Contra esta lei pecaria quien, por ejemplo, definiese al hombre: *un viviente racional.*

3.ª *La definicion debe ser convertible con el definido.* En efecto, la definicion debe expresar todo cuanto el definido es, ni mas ni ménos; luego debe poder convertirse con él: por ejemplo, la definicion: *el hombre es animal racional*, es perfecta porque puede convertirse así: *el animal racional es hombre.* De aquí se sigue que de toda cosa una e idéntica debo ser perfecta la definicion, puos una e idénca es la esencia de toda cosa que la definicion debe expresar.

4.ª *El definible no debe entrar en la definicion con el mismo respecto bajo el cual se le define*; pues de lo contrario, seria simultáneamente mas conocido i ménos conocido que la definicion. Contra esta lei pecaria quien despues de decir que *la hora es la vijésima cuarta parte* del dia, definiese el dia diciendo: *un tiempo que dura veinte i cuatro horas.* A este jénero de definicion lo llaman los lójicos *círculo vicioso*, como quiera que, definiendo una cosa por sí misma, la mente en efecto retrocede al mismo punto de donde habia partido.

ARTÍCULO II.

De la Division, i de sus leyes.

1. Otro medio para aclarar nuestras ideas es la *division*. A lo que se divide en partes, llámase *cosa dividida*, o simplemente *el dividido*, i a las partes en que se divide llámaseles *miembros divisores*. Cuando despues de dividida una cosa, resulta cualquiera de sus partes compleja, i por consiguiente, capaz de ser dividida en otras partes, a esta segunda division llámase *subdivision*; i por último, a las varias divisiones de una cosa considerada en diversos modos, llámaseles *condivisiones*.

2. De tres maneras es la division, a saber: *actual, potencial*, o *modal*. Siendo efectivamente la division una distribucion del todo en sus partes, pueden ser tantas sus especies cuantas son las clases del todo dividido: es así que el todo puede ser, o actual, o potencial, o modal, como quiera que una cosa, o está en acto, o en potencia, i cuando está en acto, o es sustancia, o es accidente; luego la division es o actual, o potencial, o modal.

Llámase todo actual el que realmente consta de partes. Es *físico*, o *metafísico*: es *físico* si las partes de que consta son físicamente separables; como por ejemplo, el hombre, que se divide en cuerpo orgánico i alma racional. Es *metafísico*, si las partes de que consta son virtualmente separables entre sí: por ejemplo, el ser humano se divide en sensitivo i racional. Entre estas especies de todos, hai la diferencia de que en el todo físico, la totalidad no existe en cada una de sus partes con toda su esencia ni con toda su virtud, i por consiguiente no se puede atribuir la totalidad a cada una de sus partes; por ejemplo: no se puede llamar hombre ni a su cuerpo orgánico solo, ni a su alma intelijente sola. Por el contrario, en el todo metafísico, la totalidad existe en cada una de sus partes con toda su esencia, pero no con toda su virtud; ejemplo: la esencia del hombre, que es única, se halla toda en la parte sensitiva lo propio que en la parte racional del ser humano, pero no se halla igual i simultáneamente en la una i en la otra con toda su virtud de ser i de obrar.

Todo potencial es el que, si bien real i actualmente no consta de partes, puede ser mentalmente concebido como capaz de division. Así, por ejemplo, la sustancia se divide en incorpórea i corpórea, i esta última se subdivide en viviente i no viviente. A esta especie de todo puédesele llamar tambien *lójico*, porque, en efecto, de esa manera se divide todo concepto lójico universal; como, por ejemplo, el jénero animal se divide en especie racional i especie irracional.

Finalmente, modal se llama aquel todo, cuyo sujeto se divide en sus accidentes, como, por ejemplo, el hombre es blanco o es negro, etc.; o cuyos accidentes se dividen en sus sujetos, por ejemplo: cuando partimos lo blanco en blanco de leche i blanco de nieve. Por último, el accidente puede dividirse en otros accidentes a él unidos, como cuando dijéramos: lo colorado se divide en dulce i amargo.

3. Leyes de la division.—1.ª *Debe ser íntegra*, es decir, no ha de contener mas ni ménos partes que aquellas de que conste el dividido; pues de lo contrario, ni lo distribuiria en sus verdaderas partes, ni lo daria a conocer como es en sí: por ejemplo, falsa seria la division del triángulo en isóceles i equilátero, porque no se hacia mencion del otro triángulo que hai ademas, el escaleno.

2.ª *Un miembro de la division no debe contener a otro en la division misma*; pues de lo contrario tendríamos una misma parte dividida dos veces: por ejemplo, si dividiéramos al hombre en alma, cuerpo i pies.

3.ª *La division ha de contener los miembros mas universales de la cosa dividida*: por ejemplo, mal dividiríamos al viviente en *planta, hombre* i *bruto*; para hacer una buena division del viviente, deberíamos decir: el viviente es sensitivo o insensitivo; el sensitivo es, o animal racional o animal irracional. Conviene sin embargo advertir que las divisiones excesivamente minuciosas enjendran confusion.

CAPÍTULO IV.

Del juicio i de la proposicion.

Fieles al principio de que el objeto asignado a una ciencia contiene en jérmen la materia toda que la propia ciencia ha de ir explicando sucesivamente, no debemos incluir en la lójica sino puramente lo que sea materia de la misma, pues todo cuanto no le pertenezca es *extralójico*, i por consiguiente extraño a ella. Materia de la lójica es, repitámoslo, el órden puesto en los conceptos por la artificiosa estructura del raciocinio. Pues bien, para poner órden en los conceptos, hai que conocer previamente los supremos predicados *(categorías lójicas)*, junto con el modo en que estos supremos i universalísimos predicados pueden referirse a sus respectivos sujetos *(categoremas)*. Satisfecha dejamos ya esta necesidad; pero limitarnos a esto, seria quedarnos a la mitad del camino. ¿Con qué fin, en efecto, reduce la mente un concepto a otro, i lo ordena i lo clasifica? pues no con otro fin sino el de conocer lo que a los mismos conceptos pertenece o no, para afirmar o negar aquello en que convienen o dejan de convenir. I es así que el acto con que se afirma de un *sujeto* un *predicado* se llama *juicio*; luego analizar debemos la naturaleza de esta operacion de nuestra mente.

ARTÍCULO I.

Naturaleza del juicio.

1. Hablando jenéricamente, llámase juicio aquella operacion con que nuestra mente afirma o niega de un sujeto un predicado. Pero ¿qué significa esto de afirmar o negar? Para afirmar de un sujeto una cualidad, forzoso es ver qué le conviene, asi como para negarla se necesita ver qué no le conviene. Por ejemplo, no podemos examinar el jui-

cio: *Pedro es docto*, sin ver ántes si conviene a Pedro la doctrina. Luego, rigorosamente hablando, el juicio puede definirse: *percepcion de la conveniencia o disconveniencia entre el predicado i el sujeto.*

2. A poco que meditemos los elementos que entran en el juicio, hallarémos, por una parte, los dos términos del sujeto i del predicado; por otra, el verbo *es* o *no es*, que expresa el enlace de entrambos, i al cual por lo mismo llaman los lójicos *cópula*. Esto es ya una prueba suficiente de que el simple cotejo entre el sujeto i el predicado no basta para constituir juicio, como erradamente lo enseñan los sectarios de Locke. El acto de juzgar supone, en efecto, la previa noticia de que una cualidad resida o no en el sujeto; i como quiera que el simple cotejo no basta a darnos esa noticia previa, pues no hace otra cosa sino poner uno enfrente de otro el sujeto i el predicado a fin de que la mente pueda informarse de su mútua conveniencia o disconveniencia; de aquí que si el cotejo sirve efectivamente como preparacion del juicio, no pueda en manera alguna ser bastante a constituir su esencia. Pero ¿se necesita verdaderamente este cotejo?; si es necesario, ¿de qué modo se realiza? Cuestiones son ambas tan insolubles como importantes, miéntras no se consulte sino a los cánones de la lójica; por lo cual, remitiendo nosotros su solucion a lugar mas oportuno, nos limitarémos por ahora a investigar cuál sea el grado de perfeccion que el conocimiento obtenido por medio del juicio añada al obtenido por medio de la simple aprension.

3. Todo conocimiento, de cualquier jénero que sea, es una reproduccion ideal del objeto en nuestra mente, como quiera, en efecto, que no pudiendo el cognoscente salir de sí mismo en el acto de conocer, no le es dado otra cosa sino reproducir idealmente en sí propio los caractéres del objeto. Así, por ejemplo, en el órden de la realidad, al hombre lo constituyen dos elementos, a saber: la *animalidad* i la *razon*; conocer, pues, al hombre, equivale a reproducir idealmente estos sus caractéres, pensando que el hombre en efecto consta de animalidad i de razon. Pero si el conocer un objeto equivale a reproducir idealmente sus caractéres constitutivos, claro está que tanto mas per-

fectamente lo conocéremos cuanto mayor porcion veamos de lo que le conviene o no. I es así que el conocer lo que conviene o no a un sujeto equivale a juzgar; luego quien dice juicio, dice conocimiento perfecto. Así es que miéntras la simple aprension no nos da sino mera noticia del sujeto i del predicado mirados cada uno de por sí, el juicio nos muestra ademas su relacion, i por este segundo conocimiento completamos aquel otro inicial, primario e imperfecto.

ARTÍCULO II.

De la proposicion i de sus partes.

1. El hombre, no solamente piensa, sino que ademas expresa su pensamiento por medio del discurso, el cual, en cualidad de fiel retrato del humano pensamiento, refleja todas las fases de su acrecentamiento o disminucion. Pero nótese aquí que el discurso puede ser considerado en dos maneras, a saber: o en cuanto significa las cosas, o en cuanto es expresion del pensamiento.

2. No habiendo de analizar menudamente el discurso, nos limitarémos a estudiar únicamente la *proposicion*, que es su parte principal. Podemos definirla así; *un juicio expresado con palabras.* Es decir: cuando mentalmente afirmamos o negamos de un sujeto cualquiera cualidad, este nuestro acto interno se llama juicio; pero en cuanto lo expresamos externamente por palabras, se llama proposicion. Siendo la proposicion expresion del juicio, tiene que ser la principal i mas perfecta parte del discurso; como quiera que, siendo el discurso expresion del pensamiento, aquella parte de él debe ser mas perfecta que mas perfecto exprese el pensamiento: es así que la proposicion es la expresion del juicio, el cual es pensamiento perfecto; luego la consecuencia es obvia.

3. Sentado que la proposicion es expresion del juicio, débense contener en ella los términos del juicio expresado por palabras. Pues bien, el juicio consta de tres elementos, a saber: el *sujeto*, el *atributo* i la *cópula* del verbo *ser.* A estos tres elementos del juicio corresponden dos elemen-

tos en la proposicion, a saber: el *nombre*, con que se significa el sujeto, i el *verbo*, que incluye en sí la *cópula* i el *predicado*. Ciertamente la proposicion no nos enuncia la cualidad considerada en sí misma i separada de su respectivo sujeto, sino la cualidad en la forma segun i como al sujeto se refiere. I es así que la forma segun i como la cualidad se refiere al sujeto, implica el verbo como modificacion variable de la propia cualidad (como cuando digo: *yo leo*); luego los elementos de la proposicion deben ser: el nombre, que expresa el sujeto, i el verbo.

ARTÍCULO III.

De la naturaleza del nombre i del verbo.

1. Descompuesta ya en sus elementos la proposicion, debemos ahora investigar la naturaleza de los mismos. Comencemos por el nombre.

Como el gramático estudia el discurso i sus partes solo en cuanto se refieren inmediatamente a las cosas, suele definir el nombre diciendo que es *aquella voz con que se expresa, ora la sustancia, ora la cualidad de una cosa.* Pero para el lójico, que tiene que estudiar las voces en cuanto se refieren inmediatamente al pensamiento, nombre es *una voz simple instituida para significar un concepto sin diferencia de tiempo.*

Tres deben ser, por tanto, las condiciones del nombre lójicamente examinado, a saber: 1.ª Debe ser una *voz simple*, porque está destinada a significar el concepto de una sola cosa. 2.ª Debe *manifestar un concepto* porque de otra manera no tendria objeto. 3.ª Debe significarlo *sin diferencia de tiempo*. En efecto, la nocion de tiempo, como lo verémos en otro lugar, implica la distincion de un *ántes* i un *despues* en las cosas; i por consiguiente, lo que se significa con diferencia de tiempo, no es manifestado como algo fijo i permanente. Es así que el nombre, significando el sujeto, significa algo fijo i permanente. Luego es una voz que significa un concepto sin diferencia de tiempo.

2. Segundo elemento de la proposicion es el verbo,

que definirémos con Aristóteles: *una voz simple instituida para significar una cualidad de un sujeto, conforme a la condicion variable del tiempo.* Segun esta definicion, el verbo en parte se equipara al nombre, i en parte se diferencia de él: se equipara al nombre: 1.° en ser una voz simple, significativa de un concepto simple; 2.° en hallarse instituida para significar alguna cosa, como efectivamente significa la cualidad en cuanto se refiere al sujeto.

Diferénciase del nombre el verbo en que la cualidad que por él se afirma o niega del sujeto, se afirma o niega conforme a la condicion variable del tiempo. Efectivamente el verbo refiere la cualidad al sujeto, pues que por medio de él se afirma o se niega del sujeto la cualidad. Pues bien, no puede afirmarse ni negarse de un sujeto cualidad alguna sino bajo la condicion variable del tiempo, como quiera que la cualidad se atribuye al sujeto, o en cuanto él la produce con su propio acto, o en cuanto en él es producida por un ajente exterior: por ejemplo, si digo: *Pedro corre,* la carrera se atribuye a Pedro en cuanto él la produce; pero si digo: *Pedro siente*, la sensacion se le atribuye como a sujeto pasivo. Pero es así que el sujeto, considerado como ajente o como paciente, no lo concebimos sino bajo la condicion variable del tiempo, pues el tiempo, como lo verémos en otro lugar, es la medida del movimiento i de la accion; luego propiedad del verbo es significar el sujeto modificado por una cualidad bajo la condicion variable del tiempo.

De aquí claramente se colije que el verbo no enuncia solo una cualidad relativa al sujeto, ni considera solo al sujeto como ajente o paciente, sino que ademas expresa el tiempo en que esa cualidad se refiere al sujeto; o, como decian los antiguos, el verbo significa la cualidad en cuanto se refiere al sujeto, i *consignifica* el tiempo en que al sujeto se refiere esa cualidad.

Los verbos neutros segun el lójico los considera, implican tambien accion o pasion.

ARTÍCULO IV.

De la verdad en el juicio i en la proposicion.

1. Siendo la proposicion una espresion del juicio, ha de ser ella tal como el juicio sea. Pues bien, en el juicio cabe atribuir al sujeto una cualidad que no tenga, o negarle una que tenga; o atribuirle una que tenga, o negarle una que no tenga. De los dos primeros modos resulta un juicio falso; de los dos segundos un juicio verdadero. Luego la proposicion es verdadera o falsa, segun que expresa un juicio verdadero o falso. Si la verdad de la proposicion depende, pues, de la del juicio, menester es ante todo examinar en qué consiste la verdad del juicio.

2. Llámase verdadero o falso el juicio, segun que a la cosa sobre que versa, conviene o no lo que de ella se afirma o se niega: luego la verdad del juicio consiste en la *conformidad del mismo con la cosa juzgada*. Así pues, la *falsedad*, o el *error*, que es lo opuesto a la verdad, podrá definirse: *la disconformidad entre el juicio i el ser de la cosa juzgada*. Por ejemplo, verdadero juicio forma quien juzga que el sol es un cuerpo de injente magnitud; miéntras que forma juicio falso quien juzgue no tener el sol otra mole sino la que divisan nuestros ojos: ¿por qué? porque el primero de estos juicios corresponde i se conforma a lo que el sol es, i el segundo no. Pues a esta verdad del juicio se la llama *verdad lójica* que los antiguos decian verdad *in cognoscendo*.

Pero sobre esto débese advertir que la dicha conformidad entre el conocimiento i el objeto conocido no exije que para tenerse por verdaderamente conocido un objeto, lo haya de ser en toda su extension e integridad, sino que basta que el conocimiento se conforme al objeto únicamente respecto de la cualidad que en él considere la mente. Cuando juzgamos, por ejemplo, que el alma humana es espiritual, verdadero es nuestro juicio aunque nada pronuncie respecto del libre albedrío, ni de la inmortalidad, ni del oríjen, ni de ningun otro de los atributos propios de esta parte eterna del hombre. I ciertamente, cuando

nuestro pensamiento concuerda con el objeto por el lado que lo miramos ¿por qué habíamos de llamarle falso? Si para ser verdadero el conocimiento, fuese necesario que abrazara el objeto íntegro, seria inaccesible para el hombre la verdad; pues solo la mente infinita de Dios puede conocer a un ser en toda su plenitud. Por esto cabalmente el frances Cousin, al definir el error diciendo que no era sino la *verdad incompleta*, no hizo otra cosa sino identificar a la verdad con el error.

3. Consistiendo la verdad lójica en que el juicio sea conforme al ser respecto del cual se juzga, dicho se está que la verdad lójica presupone la verdad del ser, pues en efecto, aun siendo nuestro conocimiento conforme al ser conocido, no podria llamarse verdadero, si verdadero no fuese tambien el mismo ser conocido, como quiera que en virtud cabalmente de conformarse a él se llama verdadero nuestro conocimiento. Luego la verdad lójica presupone la verdad del ser de las cosas. I es así que las cosas, en tanto se dicen verdaderas en cuanto son conformes a las ideas del entendimiento divino que es causa de ellas; es así tambien que a esta *conformidad entre las cosas i el conocimiento* de la mente divina que *es causa de ellas* se la llama *verdad metafísica*, o como los antiguos decian, verdad *in essendo*; luego la verdad lójica depende de la verdad *metafísica*.

Una i otra de estas dos especies de verdad tienen de comun esa conformidad entre el conocimiento i el ser conocido, pero hai entre ellas la diferencia siguiente, a saber: que en la verdad lójica el entendimiento debe conformarse al ser conocido, i en la verdad metafísica, las cosas deben conformarse al entendimiento divino. La razon de esta diferencia depende, como se ve, del diverso modo en que las cosas se refieren al entendimiento humano i al entendimiento divino. Efectivamente, como quiera que el entendimiento humano, léjos de ser causa del ser de las cosas, tiene que acomodar a ellas el conocimiento que de las mismas forme, claro está que no puede conocerlas verdaderamente sino conformando a ellas el conocimiento, es decir, reproduciendo mentalmente el ser de las mismas. Por eso justamente la *falsedad lójica*, o el *error*, que nos da

un conocimiento de las cosas diverso del ser de las mismas, no es propiamente conocimiento del ser de las cosas.

Por el contrario, como quiera que el sér de las cosas depende del conocimiento divino, pues que Dios las produce en cuanto las conoce en sus ideas eternas, de aquí el que las cosas, para ser verdaderas, tengan que ser conformes al entendimiento divino; del propio modo que una obra, para ser verdadera, tiene que conformarse al arquetipo del artífice que la produce. Pero como las cosas no pueden dejar de ser conformes al entendimiento divino, ni de llevar en sí los caractéres propios que cada cual de ellas, segun su naturaleza propia, ha recibido de Dios; síguese claramente de aquí que la *verdad metafísica* no puede tener una opuesta *falsedad metafísica*. Por eso San Agustin define la verdad metafísica: *lo que es*, i el error; *lo que no es*.

4. Del propio modo que la verdad lójica depende de la verdad metafísica, así tambien la verdad de las voces i de las proposiciones depende de la verdad lójica; como quiera que, siendo la voz expresion del pensamiento, en tanto ha de llamarse verdadera en cuanto lo sea el pensamiento por ella expresado. A esta conformidad de la voz, o de cualquier otro signo, con el pensamiento, llámasela verdad *moral*: esta verdad moral puede, por tanto, ser definida con San Buenaventura: *la conformidad entre la voz i el pensamiento*. Tambien a esta especie de verdad se la llama *veracidad*, i a su contrario se la llama *mentira*.

Pero como la voz u otro signo cualquiera, bien que inmediatamente se refiera al pensamiento, refiérese tambien sin embargo, por medio del pensamiento, a las cosas; de aquí que se pueda considerar, no solo la conformidad entre el signo i el concepto, sino tambien entre el propio signo i la cosa significada. Pues bien, cuando quiera que a esta conformidad entre el signo i la cosa significada la consideramos en su aplicacion al discurso, tenemos la verdad de la proposicion, i podemos por tanto definir así esta verdad: *la conformidad entre el signo i la cosa significada*, o como dice San Anselmo: *la rectitud entre la voz i la cosa juzgada.*

5. Por lo dicho hasta aquí se ve que recojiendo los ca-

ractéres comunes a todas las diversas especies de verdad, es metafísicamente posible una definicion jenérica de la verdad. Toda definicion jenérica expresa, en efecto, aquello que es comun a todas i cada una de las especies; i es así que toda especie de verdad presupone siempre la conformidad entre el entendimiento que conoce i el ser conocido; luego podemos definir la verdad jenéricamente diciendo con Santo Tomás que es: *la conformidad entre el conocimiento i el ser.*

ARTÍCULO V.

Que la verdad lójica reside, propiamente en el juicio, impropiamente en la simple aprension.

1. La verdad lójica lleva de suyo conformidad entre el conocimiento i el ser conocido. Pero como los actos cognoscitivos son varios, inquiérese por los filósofos en cuál de esos actos reside propiamente la verdad lójica. Nosotros prestamos fé a la opinion de Santo Tomas i de otros escolásticos, cuya doctrina es que la verdad lójica reside propia i perfectamente en el juicio. I discurrimos así: la verdad lójica consiste en la conformidad entre el conocimiento i la cosa conocida; es así que esta conformidad reside propia i perfectamente en el juicio; luego propia i perfectamente reside en el juicio la verdad lójica. Ciertamente la conformidad entre el conocimiento i la cosa conocida constituye la verdad, en cuanto el entendimiento conoce que aquella cosa es en sí tal i como nos la ofrece el conocimiento; i es así que el acto mediante el cual nuestro entendimiento afirma esa conformidad es un *juicio*, pues que sin previo juicio no se puede afirmar ni negar que un objeto sea de tal o cual modo; luego la verdad lójica reside propia i perfectamente en el juicio.

2. Esto no quita que *impropiamente* i por acto incoado, si me es lícito expresarme así, la verdad lójica se halle tambien en la simple aprension i en la sensacion. Simple aprension, en efecto, es aquella operacion intelectiva con que la mente aprende, hace idealmente suya la esencia de

las cosas, que es su objeto propio. I es así que toda facultad cognoscitiva puesta en contacto con cosa que sea objeto de ella propio, no puede aprenderla sino tal i como la cosa es, porque si una potencia pudiese errar acerca de su objeto propio, soria incapaz de conocer cosa alguna, es decir, un poder que nada puede, lo cual es contradictorio; luego el simple conocimiento debe ser conforme a la esencia conocida. Con el propio raciocinio se demuestra que la sensacion, cuando quiera que se emplea en objeto propio de los sentidos, no puede ménos de ser conforme a él.

Pues bien, como quiera que el conocimiento, en cuanto es conforme al ser conocido, contiene en sí implícitamente la verdad; de aquí que tambien en la simple aprension se halle, aunque impropiamente, la verdad en cuanto es conforme a la esencia conocida: i lo propio ha de decirse de la sensacion en cuanto es conforme al sensible conocido. Sin embargo, como quiera que con la simple aprension no se puede juzgar si el conocimiento es o no conforme al ser conocido, pues por la simple aprension nada se afirma ni se niega; i como tampoco el sentido es capaz de juzgar, de aquí que, propia i perfectamente, solo en el juicio reside la verdad lójica.

ARTÍCULO VI.

Division de la proposicion.

1. No considerando el lójico la proposicion sino en cuanto por ella se expresa el juicio, debemos dividirla en este supuesto. Pues bien, el juicio puede ser *uno* o *múltiple*: es *uno* cuando uno es el ser de quien juzgamos tal o cual modificacion; es *múltiple* cuando varios son, o los sujetos a quienes atribuimos una cualidad, o las cualidades que afirmamos o negamos de un sujeto, o una i otra cosa, es decir, el sujeto i el predicado. *Simple* será, por consiguiente, la proposicion cuando exprese juicio donde no haya sino un solo sujeto i un solo predicado, i *compuesta* cuando exprese un juicio donde haya, ora varios sujetos i un solo predicado, ora varios predicados i varios su-

jetos. Ejemplo de proposicion simple: *Pedro es docto*: ejemplos de proposiciones compuestas: *Juan, Pedro i Antonio caminan*, o esta otra: *Juan, Pedro i Antonio caminan, filosofan i enseñan*; o esta otra: *Juan es buen filósofo, buen poeta i buen político.*

2. El ser puede ademas ser *uno*, o absolutamente, en cuanto sea absolutamente indivisible, o puede ser *uno* bajo la razon de órden, es decir, por la reunion i conexion de varias partes en un solo ser. De aquí que la proposicion pueda ser *una*, o absolutamente, o bajo la razon de órden: llámase *categórica* la primera, como esta por ejemplo: *Sócrates es filósofo*; la segunda se llama *hipotética*, porque su unidad resulta de suponer unidas las partes de que consta, como esta por ejemplo: *si es de dia, hai luz*. Tenemos, pues, que la proposicion, lójicamente mirada, se divide en *categórica*, *hipotética* i *múltiple* o *compleja*.

ARTÍCULO VII.

De la proposicion categórica.

1. Proposicion categórica tanto vale como juicio único expresado con palabras, i significativo de un solo sujeto modificado de tal o cual manera determinada: por ejemplo, *el hombre camina*. En esta proposicion, lo mismo que en el juicio con ella expresado, podemos considerar la *materia* i la *forma*; de donde nace una division en estas dos especies, segun que examinemos la proposicion con arreglo a la una o a la otra. Son *materia* de la proposicion sus dos términos, sujeto i predicado; su *forma* la constituye la cópula *es*, con la cual expresamos la relacion de esos dos términos, segun i como nuestra mente la concibe. La materia de la proposicion constituye su *cantidad*; la forma constituye su *cualidad*.

2. Por su materia, divídense las proposiciones en *universales*, *parciales* (o particulares) i *singulares*. Llámase *universales* a las que tienen un sujeto universal, *especie* o *jénero*, i cuyo predicado se refiere a todas i cada una de las

cosas en él comprendidas: por ejemplo: *todo espíritu es inmortal.* Llámase *particulares* a las quo tienen por sujeto una coleccion incompleta de cosas, i cuyo predicado se refiere igualmente a todas i cada una de las cosas en la propia coleccion contenidas: por ejemplo: *algunos hombres son justos.* Llámase, por último, *singulares* a las que tienen un sujeto singular: como *Pedro es justo.*

3. Nótese aquí sin embargo quo a veces una proposicion puede parecer universal por el contexto de sus palabras, i no serlo; como sucede en efecto cuando expresamos el sujeto con una palabra quo significa jénero o especie, i sin embargo el contexto de la frase muestra que hemos empleado esa universalidad por via de exajeracion, como, por ejemplo, cuando decimos: *el hombre obra por interes.* Entre lójicos, llámaso proposiciones *definidas* aquellas en que el sujeto va acompañado de partículas indicativas de su cantidad, como, por ejemplo: *todo, cualquiera, éste;* i llámase *indefinidas* aquellas proposiciones en que el sujeto no va acompañado de tales partículas.

4. Por razon de su cualidad, divídese la proposicion en *afirmativa* i *negativa.* La primera es aquella en que afirmamos oralmente del sujeto el predicado que vemos en él, como, por ejemplo: *el alma humana es espiritual;* i la segunda es aquella en que oralmente negamos del sujeto el predicado que vemos no estar en él, como, por ejemplo: *el cuerpo no es espíritu.*

ARTÍCULO VIII.

De las prosiciones hipotéticas.

1. La proposicion hipotética expresa oralmente varios juicios, do los cuales el uno se refiere al otro, mediante un supuesto previo: por ejemplo: *si es de dia, hai luz.* Estas proposiciones se diferencian, pues, de las categóricas por razon de su materia i por razon de su forma; por razon de su materia, en cuanto la de la proposicion categórica está constituida por los dos términos sujeto i predicado; por razon do su forma, en cuanto en la proposicion categó-

rica sirve de cópula el verbo *es*, miéntras en la hipotética hacen oficio de cópula el enlace que media entre la primera proposicion i la segunda, junto con la partícula oral que expresa ese enlace. Ejemplos: en la proposicion categórica: *Pedro es justo*, constituyen su materia el sujeto *Pedro* i el predicado *justo*, i su forma se la da la cópula *es;* pero en la proposicion hipotética: *si es de dia, hai luz*, constituyen su materia las dos proposiciones: *es de dia*, i *hai luz*; i su forma consiste en el enlace de estas dos proposiciones expresado con la partícula condicional *si*.

Nacen de aquí algunos corolarios importantes a la debida intelijencia de esta especie de proposiciones, a saber:

I. La proposicion hipotética es *una*, como quiera que propiamente significa el enlace, o si se quiere la *dependencia* recíproca de las dos proposiciones. Así, por ejemplo, en la que dejamos enunciada: *si es de dia, hai luz*, no queremos decir ni que *es de dia*, ni que *hai luz*, sino únicamente expresar el enlace de entrambas proposiciones; de modo que supuesta la una, es necesaria la otra. I es así que esta dependencia recíproca es única en su forma, i que lo que constituye unidad en la proposicion, es que su significado sea único; luego la proposicion hipotética es una.

II. La verdad o falsedad de la proposicion hipotética nace de que sea verdadero o falso el enlace que se atribuya a las dos proposiciones; pues no significando otra cosa la proposicion hipotética sino este enlace entre dos proposiciones, claro está que verdadera será si realmente existe ese enlace, i falsa si no existe. Por ejemplo, la proposicion hipotética: *si es de dia, hai luz*, es verdadera porque existe natural enlace entre las dos proposiciones; pero esta otra: *si es de noche, llueve*, será falsa, no porque realmente no pueda ser que *sea de noche* i que *llueva*, sino porque no hai conexion lójica entre las dos proposiciones.

III. La proposicion hipotética no afirma ni niega la realidad, como quiera que efectivamente ni afirma ni niega que sea una cosa, sino que dice únicamente: dado que tal cosa sea, debe ser tambien tal otra que con ella se enlaza. Por ejemplo: en la proposicion: *si es de dia, hai luz*,

no se afirma ni que *es de dia*, ni que *hai luz*, sino que únicamente se dice: dado que sea de dia, debe de haber luz. De aquí el aforismo escolástico: *conditionalis nihil ponit in esse.*

2. En muchas especies se divide la proposicion hipotética; pero las reducirémos a cuatro, a saber: *conexa, conjunta, causal* i *disyunta.*

Llámase *conexa* cuando de las dos proposiciones que en ella se enlazan, la una contiene la razon de la otra; i el enlace en este caso se expresa por medio de la partícula condicional *si.* A la proposicion que contiene la razon de la otra, llámasela *antecedente*, i a la segunda se la llama *consiguiente*, aunque se halle esta enunciada ántes de aquella. Por ejemplo, ora digamos: *si es de dia, hai luz*; ora: *luz hai si es de dia*, la proposicion antecedente siempre será *si es de dia*, porque ella contiene la razon del consiguiente, que es *hai luz.*

Proposicion *causal* es aquella que expresa la razon porqué el antecedente contiene al consiguiente, i suele expresársela con la partícula *porqué* i otras *causales* de la misma especie, por ejemplo: *el alma es inmortal, porque es espiritual.*

Proposicion *conjunta* es aquella en que se hallan unidas varias categóricas por medio de las partículas *i, no,* u otras semejantes: por ejemplo: *no es de dia i de noche.*

Proposicion *disyunta*, por último, es aquella en que las categóricas están divididas por la partícula *o*: ejemplo: *O es de dia, o es de noche.*

ARTÍCULO IX.

De la proposicion múltiple.

1. Ademas de las proposiciones categóricas e hipotéticas, hai proposiciones múltiples, que son aquellas en que bajo la forma verbal se expresa varios juicios independientes entre sí, i que como tales, pueden ser resueltos en otras proposiciones igualmente independientes entre sí. Esto acontece, ora cuando a varios sujetos se atribuye un

solo predicado, ora cuando se atribuye varios predicados a un solo sujeto, ora en fin cuando se junta varios sujetos i varios predicados: ejemplo: *Juan i Pedro caminan i filosofan*. Dos condiciones, pues, tiene la proposicion múltiple: primera: debe contener varios juicios; segunda: deben estos juicios ser independientes entre sí. Efectivamente, no considerando el lójico la proposicion sino en cuanto es expresion del juicio, claro está que no puede la proposicion ser múltiple si no lo son los juicios en que se la puede resolver. Pero la multiplicidad de juicios expresados en la proposicion no es real sino siendo estos independientes entre sí, pues si dependen unos de otros, en su conexion misma tienen ya una especie de unidad, como sucede cabalmente en las proposiciones hipotéticas. Luego las proposiciones múltiples deben expresar juicios múltiples e independientes entre sí.

2. Segun esta especial naturaleza de la proposicion múltiple, vemos claramente que no puede ser verdadera sino cuando su verdad sea *total*, no *parcial*; porque si falsa es una de las proposiciones de que la múltiple consta, toda ella resulta falsa; pues no siendo múltiple la proposicion sino por la multiplicidad de las proposiciones que la constituyen, tiene que ser extensiva a estas toda la verdad de aquella.

ARTÍCULO X.

Division de las proposiciones, segun nace de la mútua comparacion de las mismas.

1. Examinando hasta aquí las proposiciones en sí mismas, hemos visto las varias especies en que se dividen: estudiémoslas ahora en su mútua comparacion, i notemos las diferentes especies que de sus relaciones se derivan. Efectivamente, cuando quiera que comparamos una proposicion con otra, es porque las vemos enlazadas con relacion mas o ménos próxima, pues todas las partes de la verdad están conexas entre sí, i el error mismo, que es lo contrario de la verdad, tiene con ella una relacion de opo-

sicion. De aquí que las relaciones inmediatas i mas notables entre dos proposiciones sean las llamadas *oposicion* i *equipolencia*.

2. Opuestas son dos proposiciones cuando una de ellas afirma lo propio que la otra niega: podemos por tanto definir así la oposicion: *afirmacion i negacion de una misma cosa.* Por aquí se ve que, para tener como opuestas a dos proposiciones, es menester que uno e idéntico sea en sí i en su significado el sujeto i el predicado de entrambas; pues de lo contrario, no seria cierto que se afirmaba de una la misma cosa que se negase de la otra. Cuando las dos proposiciones opuestas son universales, llámaselas *contrarias*, como por ejemplo, estas dos: *todo hombre es justo;—ningun hombre es justo.* Cuando de las dos proposiciones opuestas una es universal, i la otra es particular, o cuando entrambas son singulares, llámaselas *contradictorias*, i a la relacion de oposicion que entónces media entre ellas se la llama *contradiccion*: Ejemplos estas dos proposiciones: *todo hombre es animal racional;—algunos hombres no son racionales.*

3. Entre las proposiciones opuestas cuentan ademas algunos lójicos modernos las llamadas *subcontrarias*, que son dos proposiciones particulares, como por ejemplo: *algun hombre es justo;—algun hombre no es justo.* No hemos tomado en cuenta esta clase de proposiciones, porque creemos que no se las puede con propiedad llamar opuestas; diremos porqué. Para que haya oposicion entre dos proposiciones, debe haber identidad en el sujeto i en el predicado que en una se afirma i en otra se niega: pues bien, en las *subcontrarias* no existe esa identidad, como quiera que siendo particular el sujeto de ellas, no puede por lo mismo ser idéntico, del propio modo que no son idénticos los individuos comprendidos debajo de una nocion particular. Ejemplo: cuando decimos: *algun hombre es justo;—algun hombre no es justo,* queremos decir que hai algun hombre individuo que posee la justicia, i alguno que no; i es así que este individuo, en una de las proposiciones puede ser Pedro i en la otra Juan; luego falta en ellas identidad de sujeto.

No ménos errada es la opinion de aquellos lójicos mo-

dernos que cuentan entre las proposiciones opuestas las llamadas *subalternas*, o sea las que no difieren entre sí por su cualidad, es decir, no son tales que en una de ellas se niegue lo que se afirma en la otra, sino difieren únicamente por su cantidad, es decir, que una de ellas es universal, i la otra particular o singular, como se ve en el ejemplo de estas dos: *todo hombre es justo;—algun hombre es justo.* El error de los que cuentan entre las opuestas estas proposiciones se hace patente con solo advertir que, comprendido como necesariamente lo está el particular debajo del universal, no solo no puede una de esas proposiciones ser opuesta a la otra, sino que la segunda tiene que estar comprendida en la primera.

4. Ciñéndonos, pues, a las proposiciones rigorosamente opuestas, dirémos ahora que, ya sean *contrarias*, ya *contradictorias*, no pueden ser entrambas verdaderas. Efectivamente, en una de ellas negamos al sujeto el mismo predicado que le atribuimos en otra: i es así que no puede una cosa ser i no ser a un mismo tiempo; sobre todo, no es posible que un sujeto tenga i no tenga simultáneamente un mismo predicado; luego no es posible que dos proposiciones opuestas sean verdaderas entrambas. Lo que puede suceder, respecto de las *contrarias*, es que sean falsas las dos, como se verificaria si el predicado conviniese solo accidentalmente al sujeto, pues lo accidental, ni se halla en todos los individuos de una especie, ni puede negarse de todos. Así, por ejemplo, son falsas estas dos contrarias, a saber: *todo hombre es justo;—ningun hombre es justo.* Puede tambien suceder que de las dos proposiciones contrarias, una sea verdadera i otra falsa, como se verificaria si el predicado conviniese necesariamente al sujeto: por ejemplo, verdadera es esta proposicion: *todo hombre es racional*, i falsa esta otra su contraria: *ningun hombre es racional.*

5. Por lo que hace a las *contradictorias*, forzosamente una tiene que ser verdadera, i otra falsa, como quiera que la naturaleza propia de las *contradictorias* consiste en que en ellas se niega de la especie lo propio que se afirma del jénero, o se niega de los individuos lo propio que ántes se ha afirmado de la especie. I es así que contenién-

dose como se contiene la especie en el jénero, i el indivíduo en la especie, ni puede la especie dejar de tener lo que se afirma del jénero, ni el individuo lo que se afirma de la especie; luego necesariamente, en las proposiciones contradictorias, una es verdadera, i otra falsa.

ARTÍCULO XI.

De la equipolencia.

1. Son equipolentes dos proposiciones cuando quiera que entrambas expresan un mismo i solo juicio con diversos vocablos, o en diversa forma lójica: esto sucede cuando se pone el sujeto en el lugar del predicado, o vice-versa: por ejemplo estas dos proposiciones: *todo hombre es racional;—todo racional es hombre.* Podemos, pues, definir así la equipolencia: *reduccion de dos proposiciones a un mismo valor i significado.* Lícita es en las disputas esta reduccion, como lícito es, al resolver una ecuacion, sustituir una cantidad con otra que sea equivalente. La reduccion de dos proposiciones se hace por medio de la partícula negativa *no*, la cual, antepuesta al sujeto, reduce las *contradictorias* a un mismo significado: antepuesta al predicado, reduce las *contrarias* i las *subcontrarias*; antepuesta, por último, al sujeto i al predicado, reduce las *subalternas.*

2. Para mudar una proposicion en otra, necesario es conocer las cualidades de la operacion que la mente puede realizar sobre dos proposiciones: pues a esta operacion, llaman *conversion* los lójicos. *Conversion* es, pues, aquella operacion que la mente ejecuta sobre las proposiciones, poniendo por sujeto de una el predicado de otra, o viceversa: ejemplo: *todo hombre es animal racional;—todo animal racional es hombre.* A la primera de las dos proposiciones que se convierte en la otra, llámasela *convertible*; i a la que resulta de la proposicion convertible, llámasela *conversa.* En las proposiciones que se convierten mudándose únicamente el predicado por el sujeto, o el sujeto por el predicado, no se altera de modo alguno su cualidad, como puede verse en el último anterior ejemplo.

3. Lei jeneral de la conversion es la siguiente: *que el predicado, para convertirse en el sujeto, sea de extension igual cuando ménos al sujeto mismo.* Claro está, efectivamente, que si el predicado es de mayor extension que el sujeto, no puede hacer sus veces por lo mismo que no es igual: por ejemplo, la proposicion: *todo hombre es animal*, no puede convertirse en esta otra: *todo animal es hombre.*

De aquí nace: 1.° que respecto de las proposiciones universales negativas, cabe en absoluto convertirlas, pues en ellas el predicado se niega de todas las cosas comprendidas bajo la nocion del sujeto, i por consiguiente es de extension igual a la del sujeto mismo: así, por ejemplo, se puede bien decir: *ningun hombre es piedra;—ninguna piedra es hombre.*

2.° En cuanto a las proposiciones universales afirmativas, excepto aquellas que se llaman *idénticas* por ser efectivamente uno mismo el sujeto con el predicado, no se las puede convertir en absoluto (o sea *simpliciter*, como dice la escuela) sino solo en cierta manera (*secundum quid)*, o restrinjiendo el predicado a la misma extension del sujeto. La razon de esto es que en esas proposiciones el predicado se atribuye al sujeto con arreglo a su comprension, no a toda su extension. Así, por ejemplo, cuando decimos: *el círculo es figura*, queremos decir, no que no haya otra figura mas que el círculo, sino que todas las propiedades comprendidas debajo de la idea de figura convienen al círculo: así es que para convertir esa proposicion, no debemos decir,: *la figura es círculo*, sino: *alguna figura es círculo.* Tenemos, pues, que a las proposiciones universales negativas puedo convertírselas sin que dejen de ser tales; i quo a las universales afirmativas, excepto cuando son *idénticas*, se las convierte mudando la *convertible* universal en una *conversa* particular.

3.° A las particulares afirmativas, como quiera que el sujeto de ellas se iguala en extension al predicado, se las puede convertir en absoluto, como, por ejemplo: *alguna piedra es blanca;—algo blanco es piedra*; pero a las particulares negativas no se las puede convertir de manera alguna; i la razon es que siendo universal el atributo de estas proposiciones particulares negativas, pues efectivamente

en ellas el atributo se toma siempre en toda su extension, sucederia que la conversa habria de resultar universal, como quiera que habria de tener por sujeto el atributo universal de la convertible. I como lo universal no puede ser contenido en lo particular, por eso con razon Aristóteles negó que se pudiera convertir esta especie de proposiciones.

CAPÍTULO V.

Del raciocinio.

ARTÍCULO I.

Definicion jeneral del raciocinio, i elementos que lo constituyen.

1. Cuantas investigaciones hemos hecho hasta ahora no son en rigor sino una introduccion a la lójica; pues el asunto propio de ésta es el raciocinio, i cuanto de ella se estudia no tiene otro fin. Pero ¿qué es el raciocinio? Cuando comparando un determinado predicado con un determinado sujeto, i sin hacer otra cosa, divisamos su mútua relacion de conveniencia o disconveniencia, es decir, si el uno conviene al otro, este acto de nuestra mente se llama *juicio*; por ejemplo: si tomando las ideas de *todo* i de *parte*, las comparamos entre sí, nada mas habemos menester para formar juicio deque *el todo es mayor que cada una de sus partes*. Pero sucede muchas veces que, para percibir la relacion de conveniencia o disconveniencia entre dos términos, no basta con solo compararlos; por ejemplo: con la sola comparacion de los términos *alma* e *inmortalidad*, no se percibe desde luego si la cualidad de inmortalidad conviene o no al alma. En este caso, forzoso es a nuestra mente buscar una tercera nocion, a fin de que comparando por medio de ella el predicado i el sujeto, afirme o niegue del uno el otro, segun que al uno i al otro vea convenir o no con esa tercera nocion de que se ha servido. Pues

a este acto de la mente llámasele raciocinio, el cual, por tanto, podemos definir diciendo que es *aquella operacion por medio de la cual nuestra mente conoce la conveniencia o disconveniencia entre un determinado predicado i un determinado sujeto, segun que ve al uno i al otro convenir o no con una tercera nocion escojida para averiguarlo.*

2. Con esta simple nocion del raciocinio, vemos claramente que deben concurrir en él tres términos i tres juicios: *tres términos*, porque se necesita que tanto el sujeto como el predicado sean comparados al término tomado como tercero; *tres juicios*, porque no es posible con ménos conocer la conveniencia o disconveniencia, primero entre el predicado i el sujeto con el tercer término respectivo, i luego entre aquellos mismos dos términos. Por medio del primero o segundo juicio se necesita comparar separadamente el predicado i el sujeto con el tercer término; por medio del tercer juicio se afirma o niega del sujeto el predicado, segun que en los dos juicios anteriores se ha visto al uno i al otro convenir o no con el tercer término. Ejemplo: al comparar entre sí el *alma* i la *inmortalidad*, nuestro entendimiento no divisa desde luego, es decir, por la simple comparacion de esos dos términos, si al sujeto *alma* conviene o no el atributo *inmortalidad*; forzoso le es por tanto recurrir a un tercer término, que es la *espiritualidad*, i con éste compara los dos términos, el sujeto *alma*, i el atributo *inmortalidad*. Pues demos ahora que el entendimiento ha visto aquel sujeto i este predicado convenir con el tercer término *espiritualidad*, i tendrémos el siguiente raciocinio: *lo que es espiritual, es inmortal; es así que el alma es espiritual; luego el alma es inmortal.*

Como claramente se ve, este raciocinio consta de tres términos i de tres juicios unidos i conexos entre sí. Al término que expresa el sujeto, llámasele *menor*, i al que expresa el predicado se le nombra *mayor*, en razon a que, salvo los juicios en que el predicado es idéntico al sujeto, en todos los demas tiene aquel mayor extension que éste. Por último, el término que sirve de comparacion comun al sujeto i al predicado, llámase *medio término*, o término *medio*. Del propio modo, los dos primeros juicios que enjen-

dran al tercero, llámanse *premisas* o *antecedente*; i a este tercer juicio enjendrado por aquellos dos primeros, llámase *conclusion* o *consiguiente*. A la conexion que existe entre el antecedente i el consecuente, se la nombra *consecuencia*.

Por aquí se ve que en todo raciocinio, se puede distinguir *la materia* i *la forma*: son *materia* del raciocinio las tres proposiciones que lo constituyen; i son su *forma* la conexion existente entre ellas.

3. Dado que el raciocinio consta de materia i de forma, claro está que puede juzgarse de su verdad, ora conforme a la primera, ora conforme a la segunda. Por razon de su *materia*, es verdadero el raciocinio cuando verdaderas son las premisas, i verdadera por consiguiente la conclusion; por razon de su *forma*, es verdadero cuando, sea cual fuere la naturaleza de las proposiciones, la tercera depende necesariamente de las otras dos. De aquí nace cabalmente que el silojismo pueda ser *formalmente* verdadero, i *materialmente* falso: así en efecto sucede cuando, no obstante ser falsas en sí las proposiciones, hai entre ellas conexion lójica: por ejemplo, este raciocinio: *el cerebro piensa*; *es así que el cerebro es materia*, *luego hai materia que piensa*.

4. Dejamos dicho que en el raciocinio se afirma o niega del sujeto el predicado, por cuanto, despues de comparados estos dos términos con el tercero, se ve si entrambos convienen con él, o si uno de ellos conviene i otro no. De aquí la necesaria verdad de los dos siguientes principios, a saber: 1.° *Dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí*;—2.° *no convienen entre sí dos términos de los cuales el uno conviene con el tercero, i el otro no*. Luego el principio del raciocinio afirmativo es: *dos cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí*; i el principio del raciocinio negativo es: *no son iguales entre sí dos cosas cuando una de ellas conviene a la tercera, i la otra no*.

Adviértase aquí sin embargo que la conveniencia o disconveniencia del sujeto i del predicado con el tercer término del raciocinio no tiene que ser absoluta o total, sino solo parcial i relativa al punto en que se les ve convenir o no convenir. Puede en efecto suceder que dos cosas conven-

gan con una tercera bajo un aspecto, i se diferencien bajo muchos otros, i tambien que convengan bajo muchos aspectos, i solo se diferencien en aquel bajo que se comparen a la propia tercera.

ARTÍCULO II.

Division del raciocinio.

1. Hemos analizado hasta aquí la artificiosa estructura del raciocinio, e indicado sus elementos i su principio lójico. Continuando ahora este exámen, tócanos dividir al propio raciocinio en sus varias especies, i mostrar los principios lójicos que lo regulan i lejitiman, en calidad de aplicaciones de aquel principio universal. Habiendo, pues, asentado que el raciocinio puede examinarse ora por razon de su *materia*, ora de su *forma*, de este doble aspecto nacerá su division. Hablarémos primero de la division del raciocinio por razon de su *materia*, i luego por razon de su *forma*.

2. En el raciocinio, dejamos dicho, se afirma o se niega del sujeto el predicado, segun que comparados uno i otro con el término medio, se les ve contenidos en él, o no contenidos. Pues bien, una cosa o varias, pueden estar contenidas en otra, ora como las partes se contienen en el todo, ora como el todo se contiene en la totalidad de sus partes. Luego en el raciocinio se procede, ora del todo a las partes, ora de las partes al todo. Pero el *todo* lójico es, ora jénero si se refiere a la especie, ora especie si se refiere a los individuos; pues efectivamente no es todo lójico sino el que se concibe segun toda su esencia i en calidad de comun a todas sus partes; que es cabalmente lo propio del jénero i de la especie. Así tambien partes lójicas son, ora los individuos, ora las especies: lo son los individuos cuando la materia lójica divisible es especie, i lo son las especies cuando la materia lójica divisible es jénero.

Doble, pues, tiene que ser el procedimiento del raciocinio, segun que proceda: 1.° del jénero a la especie, o de la especie a los individuos; 2.° o que, por el contrario, pro-

ceda de los individuos a la especie, o de las especies al jénero. Llámase al primero raciocinio *deductivo*, o *silojismo*; i al segundo, raciocinio *inductivo*, o *induccion*.

3. Segun que la mente adopta uno u otro de estos dos procedimientos, así el mencionado principio jeneral del raciocinio: *dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí*, se divide en dos principios, de los cuales el uno es aplicable a la induccion, i el otro al silojismo. Para la induccion, en la cual se procede, ora de las especies al jénero, ora de los individuos a la especie, el principio es: *lo que conviene a las especies, debe convenir al jénero, i lo que conviene a los individuos, debe convenir a la especie*. Por el contrario, para el silojismo, en el cual se procede del jénero a las especies, i de la especie a los individuos, el principio es este otro: *lo que conviene al jénero debe convenir a las especies, i lo que pertenece a la especie, debe hallarse tambien en los individuos*. Dicho queda con esto que el raciocinio negativo, ora sea silojismo, ora induccion, se regula por los principios opuestos a los que dejamos enunciados.

4. El raciocinio, que por razon de su forma se divide en *deductivo* e *inductivo*, por razon de su materia es *categórico* o *hipotético*, segun que categóricas o hipotéticas son las proposiciones de que consta. Pero, ora sea inductivo o deductivo, ora categórico o hipotético, siempre la verdad de la conclusion del raciocinio es mediata i deducida, nunca inmediata: de modo que su forma propia es siempre la deduccion.

ARTÍCULO III.

Reglas del silojismo categórico.

1. Todas las especies de raciocinio estan sujetas a reglas jenerales que les prestan toda su eficacia. Podemos reducirlas al tan sabido cánon: «La conclusion debe contenerse en una de las premisas, i la otra premisa debe claramente mostrar que la conclusion está en efecto contenida en la primera.» Patente es por sí mismo lo justo de esta regla, pues deduciéndose de las premisas la conclusion en todo

raciocinio, no podria serlo si la conclusion no estuviese contenida en una de las premisas, i la otra premisa no diese a conocer que lo está.

2. Pero no satisfechos con esta regla jeneral los lójicos, dieron al raciocinio otras reglas especiales, que son otros tantos corolarios de aquella universalísima, a saber:

I. *El silojismo debe constar de tres términos: mayor, menor i medio.* Tantos deben ser en efecto los términos del silojismo cuantos son necesarios para conocer si el predicado conviene o no al sujeto de la tésis: es así que para esto basta comparar uno i otro de esos términos con un término medio, a fin de que viéndolos idénticos a él, se vea tambien la conveniencia que ambos guardan entre sí; luego en el silojismo no debe haber mas que tres términos, sujeto, predicado i término medio.

Aquí debe notarse que a veces se introduce furtivamente en el raciocinio un cuarto término; i sucede esto siempre que el tercer término se toma en diverso significado, pues entónces tiene diverso valor, i por consiguiente, deja de ser uno para hacerse doble. Tal seria, por ejemplo, el siguiente raciocinio de Diójenes el Cómico, mencionado por Aulo Gelio, a saber:—«Tú no eres *lo mismo* que soi yo: es así que yo soi hombre; luego tú no eres hombre.»—El sofisma de este raciocinio consiste en que el término medio *lo mismo que soi yo*, se refiere en la mayor a la persona individual del arguyente, miéntras en la menor se refiere a la naturaleza humana, i de aquí que teniendo doble significado, tenga doble valor.

II. *La conclusion no debe tener mas extension ni mas comprension que las premisas.* Efectivamente, la conclusion se deriva de la identificacion de los términos del raciocinio con el medio término de las premisas, i claro está que cuando quiera que el sujeto i el predicado sean mas extensos i comprensivos que el término medio, faltará la identidad de ellos con el propio término, i por tanto será imposible la conclusion. Sirva de ejemplo el mismo raciocinio sofístico anterior:—«Tú no eres lo mismo que yo soi: es así que yo soi hombre; luego tú no eres hombre.»—Aquí se ve claramente cómo, siendo el *yo* ménos extenso que el *hombre*, pues aquel se refiere a solo mi persona individual, i

éste a la naturaleza humana, resulta una conclusion mas extensa que las premisas.

III. *El término medio tiene que ser, al ménos en una de las premisas, universal.* La razon es patente; pues si el término medio fuese particular en las dos premisas, seria doble porque significaria dos cosas particulares; i de aquí que juntándoseles el sujeto i el predicado de la tésis, tendria que resultar un raciocinio compuesto de cuatro términos; lo cual es contrario a la primera regla. Tal seria, por ejemplo, este raciocinio:—«Hai algun animal dotado de razon: es así que el caballo es algun animal; luego el caballo está dotado de razon.»—El vicio aquí nace de que la palabra *animal* significa cosas diversas en cada una de las premisas, pues en la mayor se refiere a la especie racional comprendida bajo el jénero animal, es decir, al hombre, i en la menor se refiere a la especie irracional del caballo.

IV. *El término medio no debe entrar en la conclusion.* Claro está: el término medio no ha de ponerse sino en el punto donde se realiza la comparacion entre los términos de la tésis, sujeto i predicado; su sitio propio está, por consiguiente, en las premisas, que es donde se realiza esa comparacion, de la cual ha de resultar la conclusion; luego no puede ponerse en la conclusion el término medio. Contra esta regla pecaria quien discurriera así:—«Pedro es filósofo: es así que Pedro es pequeño: luego Pedro es pequeño filósofo.»

V. *De dos premisas afirmativas no puede sacarse una conclusion negativa.* Claro está: como que la conclusion ha de nacer de las premisas, no puede ser de naturaleza diversa de ellas; i por consiguiente, si afirmativas son las dos premisas, afirmativa tiene que ser tambien la conclusion.

VI. *De dos premisas negativas no sale conclusion alguna.* Efectivamente, el ser negativas las dos premisas, da señal clara de que ninguno de los términos de la tésis, es decir, ni el sujeto ni el predicado, aparecen convenir con el término medio. Pues bien, cuando quiera que dos nociones no convienen con una tercera, se hace imposible afirmar ni negar que ellas convengan o no entre sí, pues que falta el término comun por cuyo medio se pueda juzgar de su identidad. El caso es semejante a cuando, comparadas

dos cantidades con una tercera, se ve que ninguna de las dos conviene con ella: de aquí en efecto no puede inferirse que las dos cantidades sean o no dejen de ser iguales entre sí, pues mui bien pueden serlo i sin embargo no convenir con una tercera por ser la cantidad de ellas mayor o menor.

VII. *De dos proposiciones particulares no se puede sacar conclusion alguna.* Ciertamente: porque de las dos proposiciones, o ambas son afirmativas, o ambas negativas, o una es afirmativa i otra negativa. De estas tres hipótesis, únicas posibles, la primera pecaria evidentemente contra la tercera regla, pues tendríamos en efecto dos proposiciones particulares afirmativas que contendrian el término medio tomado particularmente dos veces; lo cual es contrario a la regla tercera. La segunda hipótesis seria contraria a la regla sexta, que da por imposible sacar de dos premisas negativas conclusion alguna. Quédanos, pues, la tercera hipótesis, que haria igualmente imposible toda conclusion recta. Segun esta tercera hipótesis, en efecto, ha de haber en las premisas dos términos universales, a saber: el término medio, que, conforme a la regla tercera, ha de ser universal en una de las premisas al ménos, i el predicado de la proposicion negativa, el cual, ora la proposicion sea particular, ora universal, tiene que ser un predicado universal porque se le toma conforme a toda su extension. I es así que en las premisas particulares, de las cuales una sea afirmativa i otra negativa, no puede haber mas que un solo término universal, es a saber, el predicado de la proposicion negativa; luego no puede sacarse de ellas conclusion alguna lejítima. Excusado me parece advertir aquí que esta regla no comprende a las proposiciones singulares, pues como en éstas el predicado se toma conforme a la misma extension del sujeto, vale por lo mismo como término universal; lejítimo, pues, seria el raciocinio siguiente: «Ciceron fué natural de Arpino; es así que fué elocuentísimo; luego ha habido un natural de Arpino elocuentísimo.»

VIII. *La conclusion ha de seguir siempre la parte mas débil.* Dedúcese de esta regla que cuando una de las premisas sea negativa, negativa tambien ha de ser la conclusion;

pues como quiera que la premisa negativa niega la identidad del término medio con el sujeto i el predicado, forzosamente en la conclusion ha de negarse del sujeto el predicado, i por consiguiente tiene que ser tambien negativa. Del propio modo, cuando una de las premisas fuere singular o particular, no puede ser la conclusion absolutamente universal, pues de lo contrario contendria mas de lo que hai en las premisas.

ARTÍCULO IV.

Modos i figuras del silojismo.

Al hacer los lójicos anatomía del silojismo, han observado que los tres términos i las proposiciones de que consta, deben guardar entre sí una ordenada disposicion. Pues bien, a la disposicion que en el silojismo tienen las proposiciones, ora se las considere en razon a su cualidad, ora en razon a su cantidad, la llamaron *modo*; i a la disposicion del término medio respecto del sujeto i del predicado que se comparan con él en las premisas (1), la llamaron *figura*. Por lo que hace a las *figuras*, los filósofos griegos hasta Galeno siguieron la doctrina de Aristóteles, que enseñó ser tres, correspondientes a los tres lugares que el término medio puede ocupar en las premisas. I efectivamente el término medio, o hace veces de sujeto en la mayor i de predicado en la menor, 1.ª *Figura*;—o hace veces de predicado en la mayor i en la menor, 2.ª *Figura*:—o hace veces de sujeto en la mayor i en la menor, 3.ª *Figura*.

Pero como quiera que en el silojismo, no solamente los términos sino tambien las proposiciones pueden tener diversa disposicion, de aquí que los antiguos, examinando todas las combinaciones posibles respecto a la disposicion de las proposiciones, o sea todos los *modos* posibles del silojismo, los redujeron a 64, de los cuales siendo inconcluyentes 54, quedaron solo 10 con valor de concluyentes.

(1) A las *figuras del silojismo* llamóselas así porque los escolásticos, siguiendo a los antiguos intérpretes griegos i árabes, solian, para ayudar la memoria, delinearlas con algunas figuras jeométricas.

Estos diez modos, al repetirse en las tres figuras del silojismo, resultan luego ser diez i nueve. No pudiendo aquí emprender el exámen de estos diez modos concluyentes del silojismo, me limitaré a decir que no son justos los que tienen por tiempo malgastado el que tan laboriosamente emplearon los antiguos sobre tan minuciosa materia; pues esta tarea desempeñada por los filósofos griegos con el tino i perspicacia que lo fué, tiene la ventaja de hacer de la lójica del raciocinio un áljebra rigorosa e inalterable que encerrando al adversario en el círculo de la lejítima disposicion de los términos i proposiciones del raciocinio, no le deja divagar con subterfujios, ántes bien lo obliga a reconocer la lejitimidad de los resultados del cálculo hecho en regla.

ARTÍCULO V.

Del silojismo hipotético.

1. Las reglas jenerales hasta aquí expuestas son comunes a toda clase de raciocinio; i como el hipotético no está sujeto a esas reglas sino a otras especiales, las expondrémos ahora.

Silojismo hipotético llámase aquel en que una de las premisas afirma o niega condicionalmente; de aquí su division en tantos modos cuantas son las especies de condiciones bajo que una premisa puede ser afirmada o negada. Segun sea la condicion, puede suceder que una premisa, o quede excluida, o sea afirmada con exclusion de la otra, o últimamente, que solo se pueda admitir la conclusion en el supuesto de haberse resuelto una duda hipotética. En el primer caso el silojismo llámase *disyuntivo*, porque tiene por premisa una proposicion disyuntiva; en el segundo, llámase *conjuntivo*, porque consta de una proposicion conjuntiva negativa; i en el tercero i último caso llámase *conexo* o *condicional*, porque consta de una proposicion condicional.

2. Por lo que hace al silojismo disyuntivo, ya los primeros i agudísimos filósofos que trataron de esa materia, observa-

ron que dos son los modos en que concluye lejítimamente; i a estos dos modos los llamaron *indemostrables*. Pueden reducirse a las siguientes fórmulas: 1.ª dada una de las partes de la premisa disyuntiva, hai que afirmar la segunda; 2.ª negada la primera parte de la premisa disyuntiva, hai que afirmar la segunda. La razon de estos dos modos *indemostrables* está en que, no pudiéndose tener por verdadera sino una sola de las partes enunciadas en la premisa disyuntiva, necesariamente, afirmada una, hai que negar las demas, i negadas todas las demas, excepto una, ésta sola tiene que ser afirmada.

De donde se sigue que para ser lejítima la conclusion en esta especie de raciocinio, necesariamente la premisa disyuntiva ha de contener una enumeracion completa de todas las cualidades o estados posibles que puedan convenir al sujeto, pues de lo contrario podria suceder que no le conviniese ni aun aquella sola que quedase despues de excluidas las demas, i en vez de esto le conviniese cabalmente la que hubiese quedado omitida. De esta manera seria vicioso el siguiente raciocinio disyuntivo:—«Pedro, o está de pie o sentado; es así que no está de pie; luego está sentado.»—Falso, porque Pedro puede no estar de pie ni sentado, sino tendido.

3. Silojismo *conexo*, o propiamente *condicional*, es aquel que consta de una proposicion condicional. Sus modos *indemostrables* son tambien dos, a saber: 1.° dado el antecedente, hai que afirmar tambien el consiguiente; 2.° negado el consiguiente, hai que negar tambien el antecedente. En efecto, el antecedente contiene la razon de la existencia del consiguiente; por lo cual, dado el antecedente, hai que admitir tambien el consiguiente; i viceversa, negado éste, quédalo tambien aquel. Pero como quiera que un efecto pueda muchas veces depender de varias causas, de aquí que no sin razon los Estóicos excluyeron del número de los modos *indemostrables* del raciocinio condicional estos dos, a saber: *puesto el consiguiente, hai que afirmar el antecedente*, i *negado el antecedente, hai que negar tambien el consiguiente*. Observaron aquellos sabios que, segun estos dos modos el silojismo conexo no puede concluir por razon de la forma sino solo de la materia, es de-

cir, cuando se hubiere conocido que el antecedente es causa única del consiguiente.

4. En cuanto al silojismo *conjuntivo*, consta siempre de una proposicion conjunta negativa, que debe siempre tener dos miembros, pero de los cuales uno solo puede admitirse como verdadero. Así, por ejemplo, no puede Pedro ser, a un mismo tiempo i bajo un mismo concepto, justo e injusto: es justo; luego no es injusto. Claro es que en esta especie de silojismos. las partes enunciadas por la proposicion conjunta negativa deben ser tan opuestas entre sí, que de ningun modo puedan convenir simultáneamente a un mismo sujeto; i por consiguiente, que afirmada una de ellas, sea preciso negar la otra.

Pero como quiera que en la proposicion conjunta negativa no es necesario que se halle enumerada la totalidad de las partes, sino que basta que haya oposicion entre las partes enumeradas, de aquí que el modo *indemostrable* de esta especie de silojismo sea como sigue: «Puesta una de las partes enumeradas, hai que negar las demas; pero no porque una esté negada, hai que afirmar las demas.» De hecho, puede mui bien suceder que ninguna de las partes enumeradas en la conjunta negativa convenga al sujeto, sino que solo cabalmente le convenga alguna de las omitidas. Conforme a estas reglas seria vicioso el siguiente silojismo conjuntivo, a saber: «Pedro no puede a un mismo tiempo estar sentado i de pie; es así que no está sentado; luego está de pie.»—Falso, porque puede estar acostado. Hai sin embargo un medio de hacer concluyente tambien esta forma de silojismo, i es el de mostrar que la proposicion conjunta negativa abraza todos los estados en que puede hallarse un sujeto; pero en este caso, el silojismo concluirá, no por razon de su *forma lójica*, sino por razon de su *materia*.

ARTÍCULO VI.

De otras formas de silojismo, a saber, entimema, epiquerema, sorítes i dilema.

1. De las proposiciones que constituyen el silojismo, cabe, o enunciar expresamente las tres, u omitir alguna de ellas porque se la sobrentienda fácilmente. Cabe igualmente añadir a las dos premisas, o a una de ellas sola, alguna prueba que justifique su verdad. Pues a la primera de estas formas de raciocinio se la llama *entimema*, de dos palabras griegas que significan *cuasi en el ánimo*, porque la proposicion omitida está en la mente del que raciocina, i sin dificultad puede ser adivinada i sobrentendida por la mente de quien escucha el raciocinio. La segunda de esas formas se llama *epiquerema*. Ejemplo de entimema es el siguiente raciocinio:—«Todos los hombres son falibles; luego tambien lo son los doctos:»—en este raciocinio la proposicion sobrentendida es:—«es así que los doctos son hombres.»—Por ejemplo de epiquerema, podríamos poner el resúmen de toda la harenga ciceroniana en defensa de Milon, a saber:—«Lícito es matar a quien pone asechanzas a nuestra vida, como se prueba por el derecho de jentes i por los ejemplos. Es así que Clodio ha tendido asechanzas a Milon, como resulta de los aprestos, de las precauciones i del cortejo de Clodio. Luego lícito fué a Milon matar a Clodio.»

2. El *sorítes* no es otra cosa sino una acumulacion de proposiciones ligadas entre sí de modo que el atributo de la primera haga luego veces de sujeto en la segunda, i el atributo de la segunda haga luego veces de sujeto en la tercera, i así sucesivamente hasta que la última proposicion se une en el predicado de la penúltima con el de la primera.—Ejemplo:—«Los avaros están dominados por la codicia;—la codicia es un deseo insaciable;—la insaciabilidad de los deseos deja siempre al hombre sin lo que él desea;—la privacion de aquello que el hombre desea, lo hace infeliz: luego los avaros son infelices.»

El principio regulador del artificio de esta especie de argumentacion es como sigue:—«Lo que se enuncia del pre-

dicado, puede tambien ser enunciado del sujeto.»—De aquí que descomponiendo en sus elementos el predicado de un sujeto, puédeselos atribuir al propio sujeto tan derechamente como se le atribuye el predicado en cuya nocion comprensiva están aquellos elementos contenidos. Siendo esto así, claro está que el sorites es complexivo de tantos raciocinios cuantos son los términos medios determinados en su número por el de las proposiciones de que se compone, excepto la primera i la última: excepto, digo, *la primera*, porque debiendo ésta hacer veces de alguna de las premisas del raciocinio que resulta del sorítes, forzosamente ha de tener por término medio el mismo que la segunda premisa; i excepto, he dicho tambien, *la última*, porque como conclusion que es del sorítes, forzosamente ha de excluir todo término medio. Así, pues, el mencionado sorítes puede ser descompuesto en los tres siguientes silojismos, a saber: «I. La codicia es un deseo insaciable: es así que los avaros están dominados por la codicia; luego están dominados por un deseo insaciable.»—II. «La insaciabilidad de los deseos deja siempre al hombre sin lo que él desea; es así que los avaros están dominados por un deseo insaciable; luego están siempre sin lo que ellos desean.»—III. «Quien está sin lo que desea, es infeliz; es así que los avaros están sin lo que desean: luego son infelices.»

3. *El dilema* se compone de una proposicion disyuntiva que constà de dos miembros (o bimembre), tales que cualquiera de ellos que el adversario escoja, ha de sacar siempre una conclusion contra sí. Quiérese probar, por ejemplo, que el hombre en esta vida nunca es plenamente feliz, i se hace el siguiente dilema: «O el hombre en esta »vida se deja dominar por sus pasiones, o no: si lo primero, »se degrada, se atrae remordimientos contínuos i punzan»tes, i por consiguiente es infeliz: si lo segundo, tiene que »ponerse en guerra incesante consigo mismo para repri»mir sus malas inclinaciones; luego no es feliz tampoco.»

Para que camine rectamente esta especie de argumentacion, se necesita: 1.° que la enumeracion de partes sea completa; pues en otro caso el adversario podria alegar cabalmente la parte omitida, i ninguna conclusion se recabaria contra él; 2.° que cada cual de los miembros de la

proposicion disyuntiva tenga en sí la certeza necesaria para probar la conclusion, pues si solo son probables, el adversario podrá valerse del grado de probabilidad que quede a su favor, i que hasta pueda retorcer contra el arguyente el mismo dilema. Por ejemplo, quiérese probar que el ejercicio de la medicina es inútil, i se hace al efecto el siguiente dilema: «O muere el enfermo, o sana: si muere, los parientes dirán que el médico ha tenido la culpa; si sana, dirán que lo ha curado la naturaleza; luego el ejercicio de la medicina es inútil.» Pues este dilema puede retorcerse así: «Si el enfermo sana, los parientes alabarán al médico que con su pericia ha sabido auxiliar a la naturaleza; si muere, dirán que la fuerza de la enfermedad ha superado los recursos del arte; luego el ejercicio de la medicina no es inútil.» Otra causa mas de que se pueda retorcer el dilema, es que cada uno de sus miembros tenga dos cualidades opuestas, o que cada una de sus cualidades pueda ser tomada bajo dos aspectos contrarios, de donde resulten conclusiones opuestas entre sí tambien. Tal fué el célebre dilema de aquel Evatlo, discípulo del sofista Protágoras, que habia amaestrado a un jóven en el arte de la abogacía bajo condicion de que su discípulo habia de pagarle al primer pleito que ganara; pero el discípulo no tomó pleito alguno a su cargo por no pagar al maestro, i llevado por éste de resultas ante los tribunales, vióse argüido con el siguiente dilema: «O ganas este pleito que yo »te pongo, i que es el primero que tomas, i en este caso me »pagarás en virtud de lo ajustado entre nosotros; o pierdes »el pleito, i entónces me pagarás en virtud de la sentencia »condenatoria del juez.» Pero el discípulo retorció contra el maestro el dilema, i le dijo: «O gano este pleito, i en tal »caso no te pagaré, pues que el juez me habrá absuelto; o »lo pierdo, i entónces no te pagaré tampoco en virtud del »mismo pacto que tenemos celebrado.»

CAPÍTULO VI.

De la induccion.

ARTÍCULO I.

Definicion de la induccion.

En dos maneras puede proceder la mente humana para investigar la verdad, es a saber: o deduciendo de lo universal lo particular, o remontándose de lo particular a lo universal. El primero de estos procedimientos constituye el silojismo *deductivo*, o la *deduccion*; el segundo forma el silojismo *inductivo*, o la *induccion*. Acertadamente, pues, dijo Aristóteles que todo cuanto sabemos, lo sabemos por deduccion o por induccion.

La induccion es el medio de que principalmente se sirven las ciencias físicas en sus importantes descubrimientos, pues efectivamente lo necesitan en gran manera para cumplir su oficio propio, que es elevarse de los fenómenos a las leyes, i de éstas a las causas. Con ese medio halló Newton su teorema sobre el binomio i el principio de la gravitacion universal. Podemos definir así la induccion: «aquel procedimiento cognoscitivo, mediante el cual se »atribuye a la especie lo que constantemente se ve hallar»se en los individuos, o se atribuye al jénero lo que cons»tantemente se ve hallarse en las especies puestas debajo »del mismo.» Debe aquí advertirse que por *individuos* no se entiende solo las naturalezas concretas, sino tambien las operaciones, i todo cuanto se concibe como singular; así como por *especie* se entiende el concepto de una determinada clase de seres comprendidos bajo un comun concepto jenérico. Por ejemplo, despues de haber visto con claridad que constantemente se realiza respecto de muchos astros el hecho de la atraccion, se saca inductivamente la conclusion de que «tal como la atraccion ha sido obser»vada en esos astros, debe tenérsela como lei constante »respecto de todos los cuerpos celestes.»

ARTÍCULO II.

Distínguese la induccion en completa e incompleta.

1. Los modernos lójicos, siguiendo a Wolf, distinguen la induccion en completa e incompleta. Llaman induccion *completa* aquella en cuya conclusion se atribuye a las especies o al jénero una cualidad que se haya visto ser comun a todos los individuos o a todas las especies. Tal es la induccion de que se sirven los jeómetras cuando, visto que en las tres especies de triángulo (equilátero, isóceles i escaleno) la suma de los tres ángulos es igual a dos ángulos rectos, concluyen que—«en todo triángulo, la suma »de sus tres ángulos es igual a dos ángulos rectos.»—Induccion *incompleta* llámase aquella en cuya conclusion se atribuye a toda la especie o a todo el jénero una cualidad que no se ha visto comprobada en todos los individuos o en todas las especies. Tal es la induccion de que se sirven los físicos cuando concluyen que—«todos los cuerpos son graves.»—Es decir, lo que hace a la induccion completa o incompleta, es que en ella estén o no estén enumeradas todas las partes que determinan el todo lójico de la conclusion.

2. Pero esta distincion de la induccion, tal como la entienden los modernos filósofos, es lójicamente absurda. Veámoslo.

La induccion, como una de las especies de argumentacion que es, ha de sujetarse a la lei jeneral: pues bien, la lójica, al prohibir, conforme a esta lei jeneral de argumentacion, que la conclusion sea mas extensa que las premisas, manda por tanto que en la induccion no se pueda atribuir al todo lójico de la conclusion una cualidad que no se conciba como existente en todas las partes (individuos o especies) que determinan el mismo todo. Por ejemplo, de concebir que algunos animales rumian, no puedo lójicamente inferir que todo animal es rumiante. Pero en todos los individuos de una especie, o en todas las especies de un jénero, puede concebirse existente una cualidad en dos maneras; a saber: 1.ª o en cuanto la tal

cualidad se ve existir realmente en los dichos individuos o especies; 2.ª o en cuanto solo en algunos individuos o algunas especies se comprueba realmente esa cualidad, pero se la concibe como pudiendo indudablemente existir en todos los demas individuos o especies, no solo reales sino tambien posibles, en virtud de un principio racional llamado *principio de analojía*, segun el cual la mente procede del siguiente modo, a saber: observa primero que la cualidad comprobada en algunos sujetos existe en ellos constantemente, i observado esto, discurre así:—"Lo que es constante, no puede ser accidental, pues el accidente no es siempre e invariablemente lo mismo; luego esa cualidad que yo observo existir constantemente en tales sujetos, es una propiedad que se deriva de su naturaleza. Si hai, pues, otros sujetos de la misma especie, como que deben ser de la misma naturaleza, deben tener la misma propiedad." Hé aquí como la cualidad que se ha visto existir en algunos sujetos, puede pensarse que existe indudablemente en todos los demas de su misma especie, i por tanto atribuirse a toda ella.

Conforme a esta doctrina admitida por Aristóteles i explicada por los escolásticos, podemos decir que la verdadera distincion de la induccion en completa e incompleta no consiste, como quieren los modernos, en que estén o no integramente enumeradas las partes que determinan el todo lójico de la conclusion, sino en que esa enumeracion *íntegra* sea *actual* o *potencial*; en otros términos, consiste en que la cualidad atribuida a la especie o al jénero se halle *de hecho* comprobada en todos los individuos o en todas las especies (enumeracion *actual*) o en que lo esté solo en algunos individuos o especies, pero que en virtud del *principio de analojía*, se la tenga como cierta e indudablemente realizable en todos los demas individuos de la misma especie, o en todas las demas especies del mismo jénero, no solo reales sino tambien posibles.

LÓJICA.

PARTE SEGUNDA.

CONDICIONES JENERALES DE LA CIENCIA.

1. Bien que la mente del hombre haya sido creada para la verdad, fácilmente sin embargo la seduce un principio a ella extraño i adverso que con sus falacias la mueve a tomar por verdadero lo que no es tal sino en apariencias. Este enemigo de la verdad i de la intelijencia es el error: desenmascarar, pues, al error debe ser el arte de quien se proponga conseguir ciencia por medio del raciocinio, ya que el hombre aborrece naturalmente a ese su adversario cuando se le muestra sin disfraz, i ni aun la vista puede sufrir de su fealdad nativa.

Pero por lo mismo que la mente del hombre ha sido hecha para la verdad, tiene una tendencia tan nativa a reposar en ella, cuanto le es insoportable i violento un estado de universal duda. Por eso "no persiste largo tiempo en la duda, como ya lo dijo Rousseau (1), sino que se decide mal de su grado i de cualquiera manera que sea, prefiriendo engañarse a no creer cosa alguna." Si no se quiere, pues, violar esta lei natural de nuestra intelijencia; si no se la quiere entregar al error desesperada ante la imposibilidad de soltarse de él buscando un seguro asilo en el seno de la verdad, menester es

(1) *Emile*, lib. IV, t. III, p. 21, Génere 1780.

que junto con los medios que el arte le enseña para descubrir el error, le suministre tambien los adecuados para alcanzar la verdad i la ciencia; pues seria tan absurdo que existieran los primeros sin los segundos, como tener recursos para evitar las enfermedades i carecer de los necesarios para conservar i robustecer la salud.

2. Notorio es entre tanto que la ciencia se halla colocada, digámoslo así, en la cima de un monte altísimo; áspero i escabroso es el sendero que a ella conduce, i seria locura prometerse que el especulador alcanzase de un salto el conocimiento de aquellas causas primarias, verdaderas i propias que la constituyen. Léjos de ser así, muchas veces se necesita partir de lo verosímil i de lo probable, i aun de simples hipótesis, para llegar a la nocion cierta i plena, como serlo debe la nocion científica. Menester es, por tanto, que la lójica, encargada de suministrar todos los medios que indirecta o directa, remota o próximamente conducen a la ciencia, nos enseñe el modo de discernir lo probable i lo improbable, i nos muestre las condiciones necesarias para poseer la ciencia. Pues a esta triple necesidad de la mente humana ocurren tres correspondientes partes de la lójica, a saber: la *Sofística*, la *Dialéctica* i la *Demostrativa*, o si se quiere, el *silojismo sofístico*, el *dialéctico* i el *demostrativo*.

El silojismo sofístico, enseñando las causas de los errores, i por consiguiente los medios de evitarlos, conduce indirectamente a la ciencia, por cuanto remueve los obstáculos que se interponen en el camino, i hacen imposible llegar al término. El silojismo dialéctico, cuyo oficio es enunciar las razones probables, i con auxilio de ellas demostrar el objeto del raciocinio, nos apresta i dispone para adquirir la ciencia, pero no basta para dárnosla; porque la ciencia, como a su tiempo lo verémos, supone conocimiento cierto, derivado de principios ciertos. El silojismo demostrativo es único adecuado para producir ciencia, como quiera que solo él procede a demostrar las cosas por sus razones propias i ciertas. Por aquí se ve cómo el fin del lójico es siempre uno, a saber, la ciencia de aquel instrumento sin el cual no es posible obtener otra ciencia alguna; i a este fin subordina todas sus investigaciones al ordenar las tres mencionadas especies de raciocinio, conforme al órden mismo que el fin de la propia ciencia exije.

CAPÍTULO I.

De la sofística, la dialéctica i la demostrativa.

ARTÍCULO I.

De los diversos estados que puede tener la mente en órden a la verdad.

1. Pudiendo el conocimiento humano ser vario en extension, en grados i en intensidad, puede consiguientemente llevar diversas formas, que no todas son propias para constituir conocimiento científico. De aquí que para saber las condiciones de un conocimiento científico, necesítase ántes noticia de los diversos estados que la mente puede tener en órden a la verdad. Tres son principalmente estos estados, a saber: de *duda*, de *opinion*, o de *certeza*, segun que la mente conoce, ora con plena i firme adhesion i sin temor alguno de errar, la verdad conocida; ora con adhesion ménos plena, i por consiguiente, con temor de errar; ora, en fin, sin adhesion alguna. La primera de estas hipótesis enjendra en la mente *certidumbre*; la segunda, *opinion*, o *probabilidad*; la tercera, *duda*.

Podemos por tanto definirlas respectivamente así:—"*Certidumbre* es aquel estado en que la mente se adhiere firmemente i sin temor alguno de errar, a la verdad conocida,"—"*Opinion* es aquel estado en que la mente se adhiere a la verdad conocida, pero con temor de errar."—"*Duda* es aquel estado en que la mente no se adhiere a una ni otra parte del objeto por ella contemplado."—Esto último puede suceder en dos maneras: o porque la mente no divisa razones que la inclinen a adherirse mas a una parte que a otra, o porque divisa de una i otra parte iguales razones. En el primer caso. la duda se llama *negativa*; en el segundo, *positiva*.

Por aquí se ve que la opinion es un estado medio entre la certidumbre i la duda, pero que no es la una ni la otra: no es la duda, porque en la duda no hai adhesion alguna, mién-

tras en la opinion hai algun grado de adhesion; en la duda oscila la mente entre afirmar o negar, miéntras en la opinion afirma realmente o niega, bien que con el temor de que la verdad esté en lo opuesto de su juicio. De aquí que la opinion, por numerosos que sean sus grados, puede frisar con la certidumbre, pero no igualarla; porque la certidumbre lleva de suyo el asenso actual de la mente a la verdad, sin dudar nunca de que pueda ser verdad lo opuesto, miéntras que la opinion lleva de suyo precisamente esa duda. Acreciéntese cuanto se quiera los grados i motivos que mueven la mente a prestar un asentimiento mas bien que otro, miéntras teme del lado opuesto, permanece siempre en estado de duda. Pero la certidumbre no admite grados, sino que permanece en el punto indivisible de una plena adhesion que excluye toda duda; miéntras que la opinion, o probabilidad, admite diversos grados i es susceptible de aumento o de disminucion. I siendo esto así, claro está que todos los argumentos probables del mundo no podrán jamas producir una conclusion cierta.

2. Visto ya cómo la certidumbre se diferencia de la opinion, menester es ahora conocer su naturaleza i ver sus varias especies. En toda certidumbre concurren tres elementos, a saber: verdad en el objeto, persuacion firme en el sujeto, i una razon o motivo que induzca a esta persuasion.

Es necesaria primeramente *la verdad en el objeto*, pues hecha como lo está nuestra mente para la verdad i no para el error, es indudable que la verdad sola tiene eficacia para llevar tras de sí en tal manera la adhesion de nuestra mente que no la deje lugar para temer ni un solo instante al error. Suele suceder que nuestra mente, por falta de atencion debida, se adhiera sin vacilar a lo falso que se le ofrece bajo la apariencia de verdadero; pero esta adhesion, a pesar de ser firme, no constituye certidumbre verdadera, sino solo aparente; como quiera que la mente puede salir de esta falsa persuasion, i reconocer que lo que tenia por cierto, no es sino meramente opinable; miéntras que vista una vez la certeza de la verdad, no hai ya tiempo ni razon que puedan hacérnosla rechazar como error.

Es necesario en segundo lugar, una *persuasion firme en el sujeto*, pues la certidumbre debe producir en la mente aquel

estado firme e inalterable de conocimiento que cabalmente consiste en esa firmeza de persuasion.

Por último, es necesario un *motivo*, pues el asentimiento, como producto que es de la mente, debe ser razonable, i no lo seria si faltase razon o motivo para la adhesion de la mente.

3. Correspondientes a estos tres elementos de la certidumbre son las diferentes especies de ella. Si atendemos al primero de esos elementos, es decir, a la verdad en el objeto, divídese la certidumbre en *experimental* i *científica*. Efectivamente, considerada con relacion a la verdad de su objeto, la certidumbre debe dividirse en tantas especies cuantos son los órdenes de verdades: es así que estos órdenes son dos, a saber: 1.° el de las verdades de hecho, o de experiencia, las cuales percibimos por experiencia interna o externa; 2.° el de las verdades que conocemos por medio de especulacion mental; luego, considerada la certidumbre con relacion al elemento de la verdad de su objeto, es *experimental* o *científica*.

Por ejemplo: que *yo pienso*, que *existo*, que *los cuerpos son graves*, verdades son atestiguadas por la experiencia, i por eso la certidumbre con que las conocemos, llámase *experimental;* pero estas otras: *el todo es mayor que cada una de sus partes, Dios existe*, i otras semejantes, son verdades del órden ideal, i por eso, la certidumbre con que las conocemos, llámase *científica*.

Cada cual de estas especies de certidumbre subdivídese luego en *inmediata* i *mediata*; inmediata, si procede del conocimiento de verdades percibidas inmediatamente; mediata, si de verdades conocidas por obra del raciocinio, como lo son *la existencia de Dios, la inmortalidad del alma*, i otras semejantes.

Otro elemento de la certidumbre, ántes enunciado, es la persuasion firme, que abraza dos partes, negativa una, i otra positiva. La parte *negativa* consiste en la total exclusion de la duda; pero como esta exclusion es necesaria circunstancia de toda clase de certidumbre, no puede servir de principio para dividir la certidumbre en especies distintas. La parte *positiva* consiste en la perfeccion del asentimiento prestado al objeto conocido; i como quiera que esta perfeccion se proporciona a la del motivo que la enjendra, de aquí que otro principio de division de la certidumbre sea la perfeccion del asentimiento i del motivo. Expliquémoslo.

La mente puede asentir a la verdad, o por un motivo *intrínseco*, o por un motivo *extrínseco*: por motivo *intrínseco*, cuando no solamente conoce que no puede temer errar, sino tambien descubre en el enlace mismo de las ideas la razon por qué presta su asentimiento; por motivo *extrínseco*, cuando ve la razon de su asentimiento, no en el enlace intrínseco de las ideas, sino en una razon extrínseca que no le consiente dudar. Ejemplos: Cuando asentimos al principio; *el todo es mayor que cada una de sus partes*, en el enlace mismo de la idea de *todo* i de la idea de *parte* hallamos el motivo de nuestro asentimiento; pero cuando asentimos, ora a las verdades reveladas por Dios, ora a las atestiguadas por el jénero humano, la razon de nuestro asentimiento es extrínseca, porque es la autoridad infalible de Dios, o la que debe reconocerse al testimonio unánime i constante del jénero humano.

Pues bien, a esta certidumbre que nace de un motivo intrínseco, se la puede llamar *de evidencia*, i a la que nace de un motivo extrínseco, *certidumbre de fe*. Esta última se subdivide en dos especies, a saber, certidumbre *divina* o certidumbre *humana*, segun que el fundamento de su motivo es la autoridad de la razon de Dios, o la autoridad del jénero humano. En cuanto a la certidumbre de evidencia, puede ser *metafísica, física* i *moral*. Definámoslas.

Nótese 1.° que el motivo intrínseco, jenerador de la certidumbre de evidencia, debe fundarse en la naturaleza misma de las cosas cuya nocion tenemos por cierta.

Nótese 2.° que si ha de ser firme e inalterable, como debe serlo, el conocimiento sobre el cual tenemos certidumbre, es menester que la naturaleza del objeto del propio conocimiento se nos muestre como inmutable i necesaria; pues de otro modo, cabria pensar que esa naturaleza fuese diversa de como nuestra mente la ha concebido, i esto solo destruiria ya el estado de certidumbre.

Pues la naturaleza de las cosas puede ser necesaria con dos especies de necesidad, *absoluta* o *hipotética*. Llámase *absoluta* la necesidad cuando en los caractéres esenciales de una cosa se ve imposible absolutamente concebir cosa que le sea opuesta: por ejemplo, es absolutamente imposible concebir un círculo cuadrado. La necesidad es *hipotética* cuando, si bien el opuesto de lo que pensamos no implica repugnancia

absoluta, en razon a que cabe concebir su esencia como constituida de diverso modo que lo está, sin embargo, dado que la esencia esté constituida como lo está i no de otro modo, a su actual condicion repugna el opuesto. Ejemplo: no era absolutamente necesario que el animal estuviera sujeto a la muerte, porque pudo no haber sido constituido de elementos contrarios; pero pues que ya ha sido constituido de elementos contrarios, que en sí mismos contienen el principio de su propia disolucion, hai necesidad hipotética, fundada en la actual constitucion del animal.

Por aquí se ve que la necesidad absoluta i la hipotética, no difieren sino por razon de su oríjen, en cuanto lo opuesto a lo que es absolutamente necesario, como que envuelve contradiccion, no puede hacerse ni aun por Dios mismo; miéntras que lo opuesto de lo que no es necesario sino hipotéticamente, habria podido ser hecho por Dios si la divina voluntad hubiera querido crear constituida con otros principios la naturaleza que creó; pero pues que Dios quiso dar a tal naturaleza tales principios i no otros, no podemos nosotros concebir esa naturaleza sino dotada de lo que necesariamente exijen los principios con que Dios la ha constituido: no repugnaba que ántes de ser creados i conexos los principios constitutivos de su naturaleza, lo fuesen de diverso modo que son; pero despues de creados i conexos, repugna ya que sean opuestos.

Tenemos, pues, que pudiendo ser de dos maneras necesaria la naturaleza de las cosas, doble puede ser tambien la certidumbre con que las conozcamos, a saber: 1.° en cuanto el motivo con que estamos firmemente persuadidos de la certeza de la cosa, es la *imposibilidad absoluta* de su opuesta; 2.° o en cuanto ese motivo no es sino una *imposibilidad hipotética*. Pues bien, como quiera que lo que tenemos por cierto en calidad de ser su opuesto hipotéticamente imposible, puede decir relacion, ora a lo que no cabe en la naturaleza del mundo físico, ora en la naturaleza del alma humana, es decir, a lo que no cabe ora en el órden *físico*, ora en el órden *moral*; de aquí que la certidumbre hipotética puede con razon subdividirse en *física* i *moral*.

4. Pero hai muchos filósofos, entre ellos Locke i Genovesi, que no queriendo ver certidumbre sino allí donde se ve repugnaucia absoluta de lo opuesto, piensan que no hai otra

certidumbre posible sino la metafísica, porque solo en ella lo opuesto es absolutamente imposible. Esos filósofos van errados; porque las leyes del mundo físico i moral deben ser conformes a la naturaleza de los seres físicos i morales: i es así que la naturaleza de los seres físicos i morales es inmutable; luego lo opuesto de las leyes físicas i morales repugna; i es así que allí hai certidumbre donde repugna lo opuesto de lo que conocemos como cierto; luego, del propio modo que puede haber una certidumbre fundada en el motivo de ser absolutamente imposible lo opuesto de lo que pensamos como cierto (*certidumbre metafísica*), así tambien puede haber una certidumbre fundada en la imposibilidad de lo opuesto a las leyes físicas *(certidumbre física)*, o de lo opuesto a las leyes morales *(certidumbre moral)*. Si lo contrario fuese cierto, tendríamos que serian imposibles las ciencias físicas, que se apoyan cabalmente en la constancia de las leyes físicas; i del propio modo caeria por tierra la autoridad de la historia, que tiene cabalmente por base las leyes inmutables de la naturaleza humana. I en efecto, ahí está Hume que partiendo del principio de Locke, negó la posibilidad de las ciencias físicas; así como otros filósofos, en virtud del mismo principio, han puesto en duda la autoridad de la historia.

ARTÍCULO II.

De los sofismas, i sus varias especies.

1. Entre los diversos estados que pueden afectar a nuestra mente en órden al conocimiento, hemos mencionado el error, que léjos de ser conocimiento, no es sino privacion de él; pues, no siendo, en efecto, el conocimiento otra cosa sino una reproduccion ideal, que la mente realiza dentro de sí, de los caractéres del objeto por ella pensado, claro está que no merece nombre de conocimiento el que no representa ese objeto fielmente. Pues bien, el error es disconformidad entre el conocer i el ser, es decir, un juicio no conforme a la cosa juzgada; por donde se ve que, en efecto, léjos de ser conocimiento, no es sino falta de conocimiento. Pero si bien el error no merece nombre de conocimiento, como quiera sin embargo que supone un juicio, aunque juicio falso, ello es que al fin

12

se apodera de la mente i aspira a tomar en ella el asiento de la verdad.

Pues bien, a este error concebido bajo la apariencia de la verdad se le llama *sofisma*, i llámase *sofístico* el arte, digámoslo así, que enseña a proponer lo falso bajo las apariencias de verdadero. De dos maneras pueden producirse *los sofismas*: ora dando a pensar las cosas diversamente de como son; ora atribuyendo a las palabras una significacion indebida. Llámase a los primeros *sofismas de pensamiento*, i a los segundos *sofismas de voz*. Lo propio aquellos que éstos son tantos en número cuantos son los modos con que un objeto puede ser pensado diversamente de como es, o puede darse a una voz significacion indebida. Enumerémoslos, comenzando por los sofismas de pensamiento. Redúcense a los siguientes:

I. *Sofisma de accidente.* Consiste en pensar como sustancial lo que no es sino accidental, o en poner el accidente en lugar de la sustancia. A esta especie de sofismas pertenecen los encaminados a deducir del abuso de una cosa su inutilidad o malicia: ejemplo:—«Los oradores han engañado muchas veces al tribunal o al público; luego la elocuencia es cosa perjudicial.»

II. *Tránsito de lo absoluto a lo relativo; o viceversa.* Consiste en atribuir a cualquiera cosa de un modo absoluto una perfeccion que no le conviene sino en cierto modo: ejemplo: —«El hombre no puede pensar sino por medio de fantasmas: es así que en el alma separada del cuerpo no pueden hallar lugar los fantasmas; luego el alma separada del cuerpo no piensa.»

III. *Sofisma de falsa causa.* Consiste en tomar como causa de un hecho lo que verdaderamente no es tal.

IV. *Ignorancia del elenco o de la cuestion.* En esta especie de sofismas se incurre muchas veces cuando se disputa de palabra, i el calor mismo del debate impide prestar debida atencion al punto discutido, resultando que al fin se prueba algo que nada tiene que ver con él.

V. *Peticion de principio.* Consiste en querer probar una cosa por la cosa misma: ejemplo:—«El humo sube hácia arriba, porque no tiene gravedad, pues que es de la clase de los cuerpos leves.» Precisamente esto último es lo que se ha de probar, i sin embargo se aduce como prueba.

2. Hasta aquí los sofismas de pensamiento: en cuanto a los *sofismas de voz*, que consisten en dar a las palabras un significado indebido, son casi tan innumerables como múltiples son los modos en que se puede abusar del significado de una palabra. Nos limitamos, pues, a citar algunos principales, a saber:

I. *Figura de diccion.* Consiste este sofisma en tomar como de idéntico significado dos voces que lo tienen diverso. Tal es el ya mencionado sofisma que refiere Aulo Gelio.—«Tú no eres el mismo que soi yo: es así que yo soi hombre; luego tú no eres hombre.»—El sofisma aquí está en que la palabra *yo*, significando, en la mayor, persona individual, i en la menor, naturaleza humana, hace negar la identidad de naturaleza por la sola razon de haber distinguido la personalidad.

II. *Equivocacion.* El fundamento de esta especie de sofisma es la ambigüedad en el significado de una palabra. De aquí que puede ocurrir en varios modos: 1.° Cuando se usa una voz de diversos significados, como, por ejemplo, la paladra *idea*, que unas veces significa la esencia de la cosa en calidad de percibida por el entendimiento, otras veces el medio por el cual se actúa este conocimiento; i otras veces, por último, se llama tambien *idea* el acto mismo de conocer. ¿Qué extraño, pues, (digámoslo de paso) que los filósofos abusando de esta palabra, hayan incurrido en tanto sofisma acerca del oríjen i naturaleza de las ideas? 2.° Se incurre tambien en este sofisma de *equivocacion* cuando se emplea una palabra en sentido metafórico una vez, i en sentido propio otra, creyendo que en uno i otro caso se la usa con su significado propio: ejemplo:—"El prado rie: es así que la risa es propia del hombre; luego el prado es hombre."—Por lo demas, siendo los sofismas de esta especie tan múltiples como fáciles de conocer no hai para qué traer nuevos ejemplos.

III. *Anfibolojía.* Ocurre este sofisma cuando por causa de la diversa sintáxis, que en toda lengua es siempre imperfecta, puede tener una proposicion varios significados, i sin embargo se toma en solo uno. Tales eran las respuestas de las falsas i mentirosas deidades del paganismo, como aquella célebre: *Ajo te Aeacida Romanos vincere posse.*—Ejemplo: «El que exponga sus caudales en la empresa comete una locura; luego es necesario encerrarle en la casa de locos.»

IV. *Sofisma de pronunciacion.* Consiste en dar un solo significado a una palabra que tiene varios, segun el modo con que se la pronuncie: por ejemplo (en castellano) *sándia* i *sandía*.

V. *De composicion (a sensu diviso ad sensum compositum).* Consiste en tomar como verdad la union de varias cosas que no son verdaderas sino cada una de por sí: tal seria, por ejemplo, el sofisma de quien en sentido compuesto entendiese que *el ciego ve.*

VI. *De division* (*a sensu composito ad sensum divisum*). Es opuesto al anterior, i consiste en tomar como verdaderas, consideradas cada una de por sí, cosas que no lo son sino cuando se las considera unidas. De esta especie era el sofisma de Zenon cuando queria probar que un grano de trigo debia producir cayendo en tierra el mismo ruido que un monton de trigo, porque éste se compone de muchos granos.

3. Pero ¿de qué sirve este prolijo análisis de los sofismas? Sirve de mucho, pues así como para el médico el conocimiento de las causas de las enfermedades es medio de curarlas o de precaverlas, así tambien para el filósofo el conocimiento de las múltiples formas con que el error puede viciar sus raciocinios le sirve para precaverse contra él i para desenmascararlo. No es para el filósofo, pues, un juego de injenio este análisis de los sofismas, sino una tarea de todo punto científica, encaminada a remover los obstáculos que se oponen al recto discurrir.

ARTÍCULO III.

De la dialéctica.

1. Entre lo falso i lo cierto media lo verosímil; de aquí que así como puede haber un arte de lo falso i un arte de lo cierto, quepa otro arte mas, que trate de lo verosímil, i parta de principios probables para sacar de ellos una conclusion de la misma especie. Pues a este tercer arte llamamos nosotros, con Aristóteles, *dialéctica.* Sobre lo cual debe notarse que en todo raciocinio, sea cual fuere la naturaleza de las premisas, necesítase para inferir de ellas algo, ver ántes algu-

na conexion entre las premisas mismas i la conclusion que de ellas haya de inferirse. El conocimiento de esta conclusion, contenida en las premisas, ha de ser determinado; pues de lo contrario, existiria duda, i la duda produce en la mente un estado de indeterminacion entre el sí i el nó, que constituye el dudar. I es así que de premisas meramente probables no puede inferirse conclusion alguna determinada, pues lo probable lleva de suyo el dudar de su opuesto; luego el silojismo dialéctico en sí, como quiera que solo parte de razones probables, no sirve para que de él se infiera conclusion alguna determinada.

Puede suplirse esta impotencia por medio de interrogaciones dirijidas al adversario i de concesiones que el mismo haga respecto del objeto probable sobre que se disputa dialécticamente; pues como quiera que el hecho mismo de la concesion del adversario ha de incluir una afirmacion o negacion determinada, i por consiguiente ha de convertir en determinado lo probable desde el punto que elije una de las dos partes opuestas que lo probable lleva de suyo, de aquí que una vez consentida por el adversario cualquiera de estas partes, sea ya posible sacar la conclusion en ella contenida. Esto supuesto, definirémos ya con Laercio la dialéctica, diciendo que es: «*aquel arte de disputar, por cuyo medio se aprueba o se reprueba alguna cosa, al tenor de las preguntas i concesiones de los disputantes.*» Forma propia de este arte es, pues, el diálogo; i en efecto, Zenon que fué el padre de la dialéctica, inventó tambien el diálogo como forma del decir mas adecuada para preguntas i concesiones.

2. A poco que se medite en la materia propia de la dialéctica i en su especial procedimiento, se ve claramente que, si bien este arte no sirve para producir ciencia, contribuye en gran manera a ello. La ciencia efectivamente supone conocimiento cierto, i la dialéctica se limita a lo probable; de aquí que la primera no haya menester de concesiones del adversario para sacar sus conclusiones, ántes bien las deduce derechamente de principios ciertos prestablecidos, miéntras que la segunda necesita de esas concesiones para sacar alguna conclusion. Pero así i todo, la dialéctica puede ser útil a la ciencia, en cuanto la mente del hombre no alcanza muchas veces conocimiento cierto e inalterable de las cosas, i entón-

ces tiene que resignarse a conocerlas como probables, bien que meditando acerca de ellas se esfuerce luego en convertir, si es posible, lo probable en cierto. Es así que el raciocinio que procede de razones probables se llama *dialéctico*, i al arte respectivo se le llama dialéctica; luego la dialéctica, bien que no baste para enjendrar ciencia, aprovecha grandemente para lograrla. Por esto sin duda algunos filósofos modernos, siguiendo a los mas sábios de entre los antiguos, han atribuido a la dialéctica grandísima eficacia como auxiliar de la ciencia. Bacon, por ejemplo, entre otros, queria, no solamente una *dialéctica jeneral* aplicable a todas las ciencias, sino una *dialéctica particular* para cada una de ellas, i Vico atribuye al desuso de este arte el ser una de las principales causas que han precipitado la decadencia de las ciencias i de las letras.

ARTÍCULO IV.

Del arte demostrativa.

Así como la *sofística* auxilia indirectamente el obtenimiento de la ciencia removiendo los obstáculos que a él se oponen; i así como la *dialéctica*, por medio del conocimiento de lo probable, habilita i predispone para el mismo efecto, así la *demostrativa* lo produce. Tratado ya, pues, por nosotros el silojismo sofístico i el dialéctico, tratarémos ahora del demostrativo, o de la demostracion. Pero ántes debemos decir algunas palabras acerca de la *duda metódica* i de las *prenociones*, pues que la primera precede a la demostracion misma, i las segundas le son necesarias en calidad de requisito prévio.

§ I.

DE LA DUDA METÓDICA.

1. Al querer demostrar una verdad cualquiera, la concebimos ántes bajo la forma de cuestion; i no conociendo entónces todavía nuestra mente las razones que deben decidirnos a afirmar o negar algo, se queda suspensa en una situacion de duda, para salir de la cual intenta cabalmente demostrar-

se la verdad que se haya propuesto. Ejemplo: ántes de demostrarse nuestra mente la verdad, o *tésis*;—«el alma es inmortal,»—se la propone a sí misma como cuestion bajo esta forma:—«¿El alma es inmortal, o nó?»—Miéntras esta tésis se nos presenta como cuestion, nuestra mente no conoce todavía las razones que prueban la inmortalidad del alma, i quédase por tanto suspensa entre el sí i el nó, es decir, en un estado de duda, que no la dejará sino despues de la demostracion. Pues bien, a esta duda que se pone delante de la demostracion, llámasela *duda metódica*, la cual por tanto podemos definir así: *la duda que va con la tésis ántes de su demostracion.*

2. Esta definicion nos dice ya cómo la naturaleza misma de la demostracion exije indispensablemente la duda metódica. La demostracion en efecto, presupone tésis demostrable; i es así que esta se resuelve en una duda; luego la índole misma de la demostracion exije necesariamente esta duda. Pero la duda es, ya lo dijimos, *metódica;* calificacion con la cual significamos, no que la mente humana, para adquirir ciencia, haya de dudar absolutamente de todo, pues por el contrario, toda ciencia presupone algunas verdades de incuestionable certeza; sino que la naturaleza misma de la demostracion exije duda metódica, en cuanto la verdad que ha de ser demostrada, es previamente una tésis propuesta en forma de cuestion. Pero es así que no toda verdad es susceptible de demostracion, pues las verdades evidentes por sí mismas son indemostrables; luego la duda metódica no se extiende a toda verdad. Hai mas: la misma duda metódica, como relativa que es a la demostracion, sigue sus propias condiciones, i presupone, como ella, algunos principios ciertos.

3. Con estas breves advertencias, tenemos suficiente para ver en qué la duda metódica se diferencia de la *duda sistemática* de los escépticos. Tres son, en efecto, estas diferencias, a saber: 1.ª la duda sistemática es *absoluta*, i como tal, está en el principio i en el fin; miéntras que la duda metódica no es mas que *hipotética*, como ceñida que está al camino que sigue la mente humana en busca de la ciencia; i su fin, por consiguiente, es adquirir esta ciencia misma, tras de cuya adquisicion está la solucion necesaria de la misma duda. 2.ª La duda metódica es *temporal*, interina; pues no dura sino miéntras se hace la demostracion a que precede, i termina con la de-

mostracion misma; pero la duda escéptica o sistemática es *permanente*, porque dura siempre, aun despues de la demostracion. 3.ª La duda sistemática es *universal*, porque se extiende a todos los órdenes de verdades, miéntras que la duda metódica no es sino *parcial*, relativa solo a un cierto órden de verdades, al de las verdades demostrables; i aun de éstas no a todas, sino únicamente a las que importan para la demostracion de la tésis propuesta.

4. No ménos que de la duda escéptica se diferencia la nuestra metódica de la duda cartesiana; con lo cual no queremos decir que la duda cartesiana sea idéntica a la sistemática de los escépticos, como lo han creido algunos autores, sino que Descartes ni entendió el verdadero procedimiento de la duda metódica, ni lo restrinjió a sus límites propios. No entendió el verdadero procedimiento de la duda metódica, porque lo proclamó necesario, no ya respecto de las verdades que necesitan ser demostradas, sino respecto de la naturaleza misma del conocimiento i de todo órden de verdades, por mas que ilójicamente luego eliminase de esta duda jeneral el conocimiento del sujeto pensante. *Ilójicamente* digo, porque la misma razon que abona la veracidad de la conciencia en lo relativo al conocimiento del *yo pensante*, puede abonar la veracidad de todas las demas potencias respecto de su término propio: luego no tuvo Descartes razon para negar a estas otras facultades la fe que daba a la conciencia. Por otro lado Descartes, en el hecho de derivar de la naturaleza misma del conocimiento la necesidad de la duda, se vió forzado a envolver en la duda todos los demas conocimientos, excepto el de la conciencia; i de aquí que su duda ya no se limitó a preceder a las verdades que necesitan ser demostradas, sino que se extendió aun a las mismas verdades evidentes que no han menester demostracion alguna.

5. Hemos dicho que la duda metódica se identifica con la tésis que ha de ser resuelta por medio de la demostracion. Es decir que cabe la duda respecto de tantas cosas cuantos son los objetos sobre que puede moverse cuestion. Es así que se puede mover cuestion, ora sobre la existencia de una cosa; —ora sobre su esencia;—ora sobre sus cualidades i modo de ser;—ora, en fin, sobre su causa eficiente i final: luego con exactitud Aristóteles redujo a cuatro las cuestiones posibles,

a saber: 1.ª *si la cosa es* (existencia); 2.ª *qué es la cosa* (esencia); 3.ª *cuál*, o cómo, *es la cosa* (cualidad); 4.ª *por qué es la cosa* (causa eficiente i final).

6. Ahora preguntamos: ¿con qué órden se ha de resolver estas cuatro cuestiones? Respuesta. En el órden real, la esencia de una cosa presupone su existencia; luego la cuestion acerca de la nocion esencial de una cosa *(quid sit)* presupone planteada i resuelta ya la cuestion sobre su existencia *(an sit)*. Por consiguiente, respecto de las cosas de quien se ignora la esencia i la existencia, claro está que a la cuestion sobre *qué sea la cosa*, tiene que preceder la cuestion sobre *si la cosa es*. I aquí es de advertir que esta cuestion sobre *si la cosa es*, no puede plantearse si ántes no se conoce, cuando ménos, la *definicion nominal* de la cosa cuya existencia se averigua; de aquí que a la cuestion respecto de la esençia de una cosa precedan siempre la cuestion sobre su existencia, i el conocimiento de su *definicion nominal*. Por ejemplo, no se puede plantear cuestion sobre *qué es el cuerpo*, si ántes no se resuelve la que versa sobre *si hai cuerpos*; ni ésta puede tampoco plantearse si ántes no se sabe qué cosa se entiende bajo el nombre de *cuerpo*, lo cual cabalmente se aprende por la definicion nominal.

Tras las cuestiones sobre *si la cosa es* i sobre *qué es la cosa*, puede plantearse la cuestion sobre *qué es o nó de la pertenencia de la cosa*, o dicho de otra manera, sobre *su modo de ser*. Esta cuestion no tiene mas objeto que investigar si el predicado está o nó en el sujeto; i siendo así que esta cuestion no puede plantearse miéntras no se sepa qué cosa se entiende ser aquel predicado de quien se quiere saber si está o nó en el sujeto; de aquí que a la cuestion sobre si tal predicado conviene o nó al sujeto, tenga que preceder la nocion esencial del predicado mismo.

Conocido ya si el predicado está o nó en el sujeto, puede investigarse la razon por qué lo está, o el conocimiento de los principios en cuya virtud lo está. Por ejemplo, una vez conocido que el alma es inmortal, puédese preguntar por qué lo es; i la respuesta a esta pregunta puede sacarse, ora de los principios esenciales que constituyen la inmortalidad del alma, ora del fin a que la propia alma está ordenada.

Si ampliando el análisis de estas cuestiones, se quisiera sa-

ber cuál de ellas pertenece propiamente al dominio de la ciencia, puede responderse que es la que versa sobre el *porqué de las cosas*, pues la ciencia es cabalmente conocimiento de las cosas por sus razones.

§ II.

DE LAS PRENOCIONES, REQUISITO DE LA DEMOSTRACION.

7. Partiendo de la duda universal, no es posible llegar jamas a otra cosa sino a la duda, pues la conclusion no puede nunca ser mas extensa que su principio. Pero como nuestra duda metódica no es duda universal, sino meramente relativa a aquellas verdades demostrables, que ántes de ser demostradas se ofrecen a la mente en forma de tésis o de cuestiones; i como para resolver toda cuestion se necesita de algunos datos fijos, de aquí que la duda metódica no puede ser resuelta sin algunas previas nociones. Pues bien, el complejo de estas nociones adecuadas para resolver la duda i toda cuestion, constituye los *precógnitos*, o *prenociones*, así llamadas porque son nociones que debe suponerse adquiridas ántes de la demostracion.

8. ¿Cuáles i cuántas son estas prenociones? Respondo que siendo fin de toda demostracion conocer las pertenencias o propiedades de un sujeto, i no cabiendo investigar si a un dado sujeto conviene o nó un determinado atributo, miéntras no se tenga las correspondientes nociones sobre el uno i el otro; infiérese de aquí que en toda demostracion hai que conocer previamente el sujeto i el predicado, pues que materia de la demostracion es cabalmente si tal cualidad pertenece o nó a tal sujeto. Pero recordemos que en todo raciocinio hai que comparar los términos sujeto i predicado con un tercer término, para que de la identidad de entrambos con éste, deduzcamos la que ellos tienen entre sí. Por ejemplo, la *inmortalidad del alma* se demuestra recurriendo a la dote de *espiritualidad*, viendo que este atributo conviene al alma i a la inmortalidad, i por aquí afirmando del sujeto *alma* el predicado *inmortal*. Luego las prenociones que toda demostracion exije son tres, a saber: sujeto, predicado, i término medio

con el cual se los compare para ver si tal predicado está o nó en tal sujeto.

9. No conociéndose la conveniencia o disconveniencia entre el sujeto i predicado de un raciocinio sino mediante la comparacion de ambos con un tercer término, dicho se está que toda la fuerza i éxito feliz del raciocinio dependen del término medio que se escoja. Fin de la demostracion es adquirir la ciencia; la ciencia por consiguiente es efecto de la demostracion: es así que lo que se halla en el efecto, tiene que hallarse en la causa, pues no se concibe que aquel sea superior a ésta; luego aquello que en la demostracion da orijen a la conclusion científica, debe llevar en sí los caractéres de la ciencia. Pues bien, el término medio es eso que da orijen a la conclusion científica.

Por otra parte, la ciencia, tomada esta palabra en su mas rigoroso significado, exije que la mente, no solo conozca una cosa, sino que ademas la conozca en sus últimas razones; que sepa que la conoce, de tal manera que sea capaz de demostrársela a otro; i por último, que no tenga duda alguna de que la causa que conoce como tal, es verdadera i propiamente causa de aquella cosa que conoce. Siendo esto así, el término medio de la demostracion debe tener tres condiciones correspondientes, a saber: 1.ª debe dar conocimiento de la razon de la cosa; 2.ª este conocimiento debe ser reflexivo, es decir, tal que la mente sepa que lo tiene; 3.ª debe, por último, ser cierto, es decir, debe expresar el conocimiento cierto de la razon propia de una cosa.

En partiendo de un término medio que tenga estas condiciones, se alcanza por el raciocinio un verdadero conocimiento científico, pues la conclusion no puede ser diversa en naturaleza del principio que la enjendra.

§ III.

DE VARIOS JÉNEROS DE DEMOSTRACION.

10. Tomada la demostracion en sentido lato i equivalente al de argumentacion, dirémos que cuando quiera que intentamos

demostrar algo, podemos argüir, ora del efecto a la causa, ora de la causa al efecto. La primera de estas dos especies de demostracion llámase *a priori*, porque en ella se procede de la causa al efecto, o de la razon de un hecho al hecho mismo; la segunda se llama *a posteriori*, porque en ella se procede del efecto a la causa, o del hecho a la razon del hecho. En una i otra se procede siempre de lo mas conocido a lo ménos conocido, segun que tenemos nocion mas clara, ora de la causa, ora del efecto.

Si consideramos ahora la via i el modo en que nuestra mente se ejercita al demostrar una cosa, tendrémos que la demostracion puede tambien dividirse en *directa* e *indirecta:* directa es la que no solo concluye la verdad de la cosa demostrada, sino que ademas contiene la razon de que la cosa sea de tal o cual modo: indirecta, la que muestra la verdad de la tésis, no por la afirmacion de sus razones intrínsecas, sino por los absurdos que se sigan de negarla. Por ejemplo: muéstrase *directamente* la inmortalidad del alma, tomando como principio demostrativo su espiritualidad, i se la demuestra *indirectamente* encareciendo los absurdos que de negarla se seguirian.

Una i otra especie de demostracion convienen en producir convencimiento; solo que la primera contiene ademas la razon intrínseca de este convencimiento, miéntras la segunda no da sino una razon extrínseca, es decir, el absurdo que resultaria de negar la verdad propuesta. Por aquí se ve la gran ventaja que la demostracion directa lleva a la indirecta; pues miéntras la primera, al dar la razon verdadera porqué la conclusion es, muestra no solamente lo que la cosa demostrada es, sino el porqué es como es, la segunda se limita a confirmar i consolidar la existencia de la cosa. De aquí que oficio propio de aquella sea producir la ciencia, miéntras el de ésta es mas bien conservarla i algunas veces prepararla, mostrando los absurdos que nacen de la contraria doctrina.

11. A la demostracion indirecta viene a reducirse aquella otra especie de argumentacion llamada *ex datis*, i que consiste en sacar de lo propio concedido por el adversario consecuencias que evidentemente se vuelven contra él. Esta especie de argumentacion, bien qué no sirve para probar la cosa por sus razones intrínsecas, como no sirve la misma demostracion in-

directa, de quien es una variedad, es sin embargo de mui gran provecho a la ciencia; pues como quiera que en toda disputa debe siempre dejarse al adversario camino expedito para retractar lo que hubiese concedido en el principio del debate (1), sucede a veces que mostrándole las conclusiones absurdas que nacen de algun principio admitido por él, se le hace caer en la cuenta de lo absurdo de sus doctrinas, obligándole a reconocer como falso lo que a primera vista le habia parecido verdadero.

CAPÍTULO II.

De la ciencia considerada como efecto de la demostracion.

Efecto de la demostracion es, como ya muchas veces lo dejamos dicho, *la ciencia;* palabra que si tomada en su mas amplio i jenérico sentido, equivale a *conocimiento,* entendida conforme a su sentido jenuino i propio, significa un modo especial de conocimiento. Pero, aun así tomada en este sentido estricto i rigoroso, tiene dos aspectos, uno *objetivo,* otro *sujetivo.* Segun el primero, la ciencia es un *sistema íntegro de nociones demostradas i dependientes de un principio solo,* como anillos de una misma cadena: mirada por el aspecto *sujetivo,* puede definírsela así: *conocimiento cierto i evidente de las últimas razones de las cosas, adquirido por medio del raciocinio.* Siendo, pues, doble el significado rigoroso de la ciencia, menester es examinarla conforme a los dos, bien que solo en cuanto es pertenencia de la lójica.

(1) SAN AGUSTIN recomienda en varios pasajes esta regla: en sus *Soliloquios* dice:—"Una vez que te hayas empeñado temerariamente, no tienes porque avergonzarte de retroceder i dejar tu empeño" (c. VII).—I en otro lugar:—"Tengo para mí que la filosofía gana no poco cuando el disputante tiene en ménos salir victorioso que descubrir lo recto i verdadero."—(*Acad.* lib. III, c. 3 i 12; i lib. I, c. 5).

ARTÍCULO I.

De la ciencia en sentido sujetivo i objetivo.

1. La ciencia en sentido sujetivo hemos dicho que es—"conocimiento cierto i evidente de las últimas razones de las cosas, adquirido por medio del raciocinio."—Tres son, pues, sus condiciones, a saber; 1.ª Objeto de la ciencia son *las últimas razones*, ora absolutas, ora relativas; pues como quiera que la ciencia sea efecto de aquella natural exijencia de la mente codiciosa de saber las razones de las cosas, allí hai ciencia donde la mente alcanza las últimas razones de lo que se propone como materia de ciencia. 2.ª La ciencia es *conocimiento cierto*, por lo mismo que es conocimiento perfecto. Efectivamente, quien dice conocimiento perfecto, dice *certidumbre*, pues la *duda*, por el hecho mismo de dejar a la mente oscilando entre la afirmativa o la negativa, ora por no ver razon alguna, ora por hallarlas de igual peso en pro de una i otra parte de la contradiccion, no es conocimiento sino carencia de él; así como la *opinion*, o aquel estado de la mente en que se inclina a una de esas partes sin deponer toda sospecha de que sea verdad la contraria, es imperfeccion de conocimiento. Luego no hai ciencia sino allí donde hai certidumbre. 3.ª El conocimiento científico ha de ser, ademas de cierto, *evidente*, pues solo la evidencia, como producto que es de aquella dote o capacidad en cuya virtud la mente se ve obligada a percibir tal i como es la verdad que se le ofrece, puede servir de principio i de luz que ilumine a todas las demas verdades en esa verdad primaria contenidas. Es así que las verdades primarias, ora las absolutas, materia propia de la filosofía, ora las relativas, materia propia de una ciencia determinada, son las últimas razones por cuyo medio se esclarecen i justifican en la mente todas las demas verdades inferiores contenidas en aquellas primarias; luego no hai conocimiento científico sino allí donde hai evidencia.

2. Considerada ya la ciencia segun su aspecto *sujetivo*, veámosla ahora segun el *objetivo*. En este sentido podemos definirla así; *sistema íntegro de nociones de un mismo órden*

i dependientes de un solo principio. En efecto, considerada objetivamente la ciencia, es una série contínua i progresiva de raciocinios que contienen otras tantas verdades enlazadas entre sí, i dependientes de otras primarias i simplicísimas que contienen en jérmen la serie entera de todas las demas. Así, por ejemplo, llámase ciencia jurídica aquel conjunto de verdades que se deducen del supremo principio del derecho, i ciencia moral se llama la que comprende aquella larga série de deberes deducidos del supremo principio moral. I es así que todo conjunto de verdades subordinadas, coordinadas i dependientes de un mismo principio constituye en jeneral un sistema científico; luego con razon llamamos ciencia objetiva al—«sistema íntegro de nociones de un mismo órden i dependientes de un solo principio.»

Por aquí podemos entender cómo ninguna ciencia ha de tenerse por constituida en su indivisible *unidad* sino cuando se halle determinado el principio de donde haya de deducirse la série de sus verdades propias; i que tampoco se le puede reconocer el carácter de *totalidad* miéntras ese su principio no sea desentrañado i fecundado en las conclusiones de la misma ciencia. Pero ¿a qué llamamos *principio supremo* de una ciencia? Pues en cada ciencia llamamos primer principio aquella proposicion universal a que todas las demas se refieren, i a la cual sirven de explicacion, o de aplicaciones correspondientes a las diversas materias comprendidas bajo la extension dé la misma ciencia. Este primer principio, o primera verdad o proposicion universal, constituye el asunto propio de cada ciencia respectiva, por cuanto contiene la materia que la mente va elaborando con el fin de descubrir sus propiedades i pertenencias. I hé aquí como la unidad de la ciencia depende no solo de la unidad de su principio, sino tambien de la unidad de su objeto.

3. Pero esta unidad de objeto que ha de tener cada ciencia, no necesita ser *material*, sino *formal*. Considerar *formalmente* el objeto de una ciencia, significa considerarlo bajo el especial aspecto con que es propio de la tal ciencia; miéntras que considerarlo *materialmente*, no significa otra cosa sino tomarlo segun su entidad física i sin relacion alguna a la ciencia. Por aquí se ve cómo el objeto de la ciencia puede ser *materialmente* uno i *formalmente* múltiple,

como quiera que no repugne el que un objeto sea mirado bajo varios aspectos; i puede, por el contrario, suceder que el objeto sea *formalmente* uno i *materialmente* múltiple, como quiera que sea único el aspecto bajo el cual se estudie varios objetos. Dios, por ejemplo, i el alma humana i el mundo sensible son tres objetos *realmente* distintos entre sí; pero el filósofo puede estudiarlos como objeto único *formal*, en cuanto único es el aspecto bajo que los estudia, es decir, el de las supremas razones de esos tres objetos. Por eso la unidad que la ciencia exije en su objeto, ha de ser *formal*, no *material*, pues para que la materia de una ciencia merezca nombre de objeto propio de ella, debe ser considerada en cuanto a la misma ciencia se refiere.

4. Siendo esto así, podemos enunciar con la siguiente fórmula el principio jenerador de la distincion i diversidad de las ciencias, a saber: *toda ciencia es una por la unidad de su objeto formal, i es distinta por la distincion de su objeto formal tambien.* En efecto, principio determinante de la unidad i distincion de las ciencias debe ser aquel de quien se enjendran esta propia unidad i distincion: es así que el principio jenerador de la unidad i distincion de las ciencias nace de la unidad i de la distincion, respectivamente, del objeto *formal* de las ciencias mismas, pues en tanto se dice una i distinta cada ciencia en cuanto *formalmente* uno i distinto es su objeto: (por ejemplo, la psicolojía es distinta de la física en cuanto objeto de la primera es el alma humana, i objeto de la segunda son los cuerpos); luego lo que debe determinar la distincion de las ciencias, es la unidad formal del objeto de cada una.

Pero las ciencias pueden ser distintas, i ademas estar separadas, i pueden serlo tambien sin que entre ellas haya separacion: a la primera clase pertenecen aquellas cuyos respectivos objetos no solo son entre sí distintos, sino que ademas están separados, es decir, que no hai entre ellos conexion alguna, como, por ejemplo, la jeometría i la moral: a la segunda clase pertenecen aquellas ciencias cuyos objetos, bien que distintos, guardan entre sí cierta conexion nacida de que el uno de ellos sea principio i condicion del otro: por ejemplo, la aritmética i la jeometría, ciencias ámbas que tratan de la cantidad, sólo que obje-

to de la primera es la cantidad discreta, i objeto de la segunda la cantidad contínua: la relacion i conexion de la aritmética con la jeometría nace de la conexion de la cantidad discreta con la contínua.

ARTÍCULO II.

De la distincion entre las ciencias prácticas i las teóricas.

Todas las ciencias, cualesquiera que sean, pueden mui bien dividirse en teóricas i prácticas. En efecto, la mente puede contemplar lo verdadero en dos maneras, a saber: ora en sí mismo, definiendo su naturaleza i estudiando sus razones, ora con el fin de conocerlo para tomarlo como norma directiva de los actos. Ejemplos: el filósofo moralista i político estudia los principios de moral i de política con el fin de buscar en ellos norma directiva de los actos morales i civiles; pero el aritmético estudia la cantidad discreta en los números, i el jeómetra la medida de la cantidad contínua en las líneas i puntos, con el fin de conocer su aumento o disminucion, i tambien para estudiarla en su razon mas abstracta i universal. Pero si el aritmético estudia los números para conocer por medio de ellos la condicion i norma de la contabilidad efectiva; i si el jeómetra se dedica a medir la extension para aplicar su conocimiento a medir la distancia entre espacio i espacio, no por eso ha de decirse que éste es el fin de la ciencia sino el del estudioso que de ella se sirve.

Pues bien; cuando quiera que la contemplacion se limita a la simple especulacion de lo verdadero, especulativo o *teórico* se llama el conocimiento adquirido, i este mismo nombre toma la ciencia que de ese conocimiento resulta; pero cuando aquella contemplacion de lo verdadero se endereza a buscar en él norma directiva de los actos, entónces el conocimiento respectivo se llama *práctico*, i *práctica* la ciencia correspondiente. Hé aquí como la distincion de la cien-

cia en especulativa o *teórica*, i *práctica*, es no solo posible sino real, por cuanto realmente hai ciencias que se limitan a especular lo verdadero, i otras que lo especulan con el fin de hacerlo norma del obrar.

ARTÍCULO III.

De la reduccion de todas las ciencias a una ciencia primaria, i de la coordinacion de ellas.

1. Así como por medio de la reflexion distinguimos entre sí las ciencias, ora fijándonos en una razon comun a varios objetos, ora en los diversos aspectos por donde un objeto mismo puede ser mirado a fin de estudiar uno de ellos; i así como por medio de esta operacion mental dividimos i en cierto modo desmenuzamos el ser, asi tambien i por el propio medio abarcamos los miembros del ser divididos, objeto respectivo de las ciencias especiales, para reducirlos a un solo todo, objeto de una ciencia única i comprensiva de todas las demas. Pues bien, esta ciencia suprema i fundamental respecto de todas, que para los antiguos fué la *metafísica*, es para nosotros la Filosofía, o como dicen algunos, la *Ciencia Prima*. Claro es que esta ciencia ha de tener cualidades peculiares que la distingan de todas las demas, i le confieran esa su peculiar dignidad i supremacía.

2. Estas cualidades pueden reducirse a dos, a saber: 1.ª Los principios de la ciencia prima son en último resultado el justificativo de los principios en que se apoyan todas las demas ciencias, como quiera que en el mero hecho de ser absolutamente evidentes, ilustran i esclarecen todos los principios de órden inferior que a las demas ciencias sirven de apoyo. 2.ª La ciencia prima contiene en último análisis la justificacion de todas las demas ciencias, pues que miéntras estas versan sobre las razones de tal o cual ser determinado, aquella trata de las últimas razones del ser, consideradas en el órden racional. I es así que las razones de tal o cual ser determinado están contenidas en las últimas razones del ser; luego la ciencia prima es la ciencia príncipe, de quien todas las demas reciben los prin-

cipios que las sustentan, i ella sola es capaz de lejitimar plenamente las conclusiones de todas.

3. Aquí surje de suyo la cuestion de cómo debe subordinarse las diversas ciencias. Para responder brevemente, débese reflexionar que en toda ciencia cabe considerar, ora el objeto a que dice relacion, ora el grado de certidumbre con que es posible conocer ese objeto. Pues bien, la subordinacion de las ciencias puede ser diversamente determinada segun que se la estudie bajo uno u otro de esos dos aspectos.

Estudiada la subordinacion de las ciencias al tenor del grado de certidumbre con que su respectivo objeto puede ser conocido, advertirémos ante todo que la certidumbre es intrínseca o extrínseca, segun que tiene por base la evidencia o la autoridad. Pues la ciencia cuyo objeto es cierto con certeza nacida de evidencia, lleva ventaja a la que tiene un objeto cierto con certeza solo de *fe*. En este sentido las ciencias humanas llevan ventaja a la ciencia revelada, i aun entre las mismas ciencias humanas, predominan aquellas cuyo objeto tiene una certeza nacida de evidencia, como son la aritmética i las matemáticas. Pero si consideramos la certidumbre solo en calidad de estado de firmeza inalterable en el conocimiento, estado al cual se llama tambien *asenso*, la ciencia revelada es superior a toda ciencia humana, porque aquella se funda sobre un asentimiento que tiene por motivo la razon infalible de Dios, miéntras esta otra se funda sobre un asentimiento que tiene por motivo la razon falible del hombre. De aquí que, mirada por este aspecto, la subordinacion entre la ciencia humana i la ciencia revelada es correspondiente a la que hai entre la razon humana i la razon divina.

Estudiada ahora la subordinacion de las ciencias al tenor del objeto sobre que respectivamente versen, su excelencia respectiva está en proporcion de la mayor dignidad i excelencia de ese su respectivo objeto. Síguese de aquí, en primer lugar, que la ciencia divina está sobre todas las ciencias humanas, i nó al contrario, como en jeneral opinan los racionalistas; pues aquella tiene por objeto lo sobreintelijible, miéntras lo intelijible es el objeto de éstas. En segundo lugar, entre las ciencias hai la misma co-

nexion que hai entre los objetos respectivos de cada una de ellas; conexion, en cuya virtud la ciencia ménos noble recibe sus principios de la que lo es mas, i ésta a su vez trata de principios mas simples, mas ciertos i mas universales que los propios de la ciencia subalterna. En este sentido, las ciencias teóricas son absolutamente mas nobles que las prácticas, en cuanto éstas reciben de aquellas sus principios. Del propio modo, entre las mismas ciencias prácticas, que no se valúan segun el objeto considerado en calidad de término de simple especulacion, como sucede en las ciencias teóricas, sino con relacion al fin que prosiguen, la excelencia de unas sobre otras corresponde a la mayor nobleza de su fin respectivo, o al mayor grado en que el fin de cada una de esas ciencias prácticas se acerca al fin último, que es el que reduce las diversas ciencias prácticas a la unidad i armonía. Tales son en resúmen los principios segun que se puede formar el *árbol jenealójico* de las ciencias; empeño que, ora con éxito feliz, ora desgraciado, han tenido siempre los filósofos de mayor valía.

LÓJICA.

PARTE TERCERA.

METODOLOJIA.

1. Ordenada como está la mente del hombre a la adquisicion de la ciencia, no solo debe tener en sí misma algunos medios o instrumentos para alcanzar este fin, sino que ademas le son necesarias ciertas leyes que allanándole el mui árduo camino de la ciencia, la conduzcan al término con seguridad. Estas leyes naturales que deben rejir a nuestros medios de conocer en el progreso científico, jamas son violadas impunemente i sin daño de la misma ciencia, por lo cual todo el empeño del especulador debe consistir en hallar manera fácil i segura de allanarse la via natural del saber. Pues a esta manera o *procedimiento fácil i seguro mediante el cual puede obtenerse la ciencia*, llámasele comunmente *método;* el cual, por tanto, viene a ser un arte científico que auxilia el progreso creciente del conocimiento, guia sus pasos, i los restituye, cuando se estravian, al recto sendero. Pero el arte, sabido es, no debe contrariar a la naturaleza, sino ántes bien imitarla i servirle de auxiliar: en este sentido, podemos definir el método con mayor precision científica, diciendo que es *la direccion dada a las facultades cognos-*

citivas conforme a la naturaleza de ellas, i encaminada a obtener fácil i seguramente la ciencia.

2. Por esta simple nocion se ve que son tres los elementos esenciales del método, a saber: el principio, o como se suele decir, *el punto de partida;* el proceso, o el camino; i el fin, o el término. Efectivamente, no siendo el método otra cosa sino la via i marcha que debe seguirse para llegar a la ciencia, forzosamente ha de tener un punto de donde parta, i otro de término adonde se quiere llegar. Pero ninguno de estos dos puntos constituye propiamente la esencia del método: no el *primero*, porque el principio de donde el método parte, tiene que ser conocido i darse por supuesto ántes que el método mismo; i no el *segundo*, porque el método supone la ciencia en via de alcanzarse, no ya alcanzada. Siendo esto así, la esencia del método consiste en el camino que se ha de tomar i en la marcha que se ha de seguir, partiendo de un principio, para llegar al término de la ciencia.

I aquí es de notar que la diversidad en el procedimiento de los métodos corresponde a la que haya en sus principios, o *puntos de partida* respectivos. Sucede aquí lo que en los viajes materiales: segun el punto de donde se parte, así son el camino i la jornada que ha de seguirse para llegar al término deseado: pues lo mismo acontece en el método, que es una especie de viaje intelectual. Por esto cabalmente, distintos u opuestos serán dos métodos, cuando tales sean sus respectivos puntos de partida.

3. Siendo esto el método, señalándose por él la via que debe seguirse para llegar a la ciencia, dicho se está que todas las ciencias le son deudoras del progreso que hayan alcanzado. Cuando otra prueba no hubiese de ello, bastaria mirar a los adelantos de las ciencias naturales, vivo i elocuente testimonio del provecho que al método deben.

4. Las reglas jenerales del verdadero i exacto procedimiento metódico se hallan determinadas por el fin mismo del método, i por el auxilio que recibe de la misma naturaleza humana.

El método, hemos dicho, viene a ser un arte científico cuyo oficio es auxiliar a la mente humana en el recorrer

con expedicion i seguridad todo el trayecto que, segun el órden fijo e inmutable de su naturaleza, necesita para obtener la ciencia. Luego el método debe seguir como tipo ejemplar a la misma inmutable naturaleza de la mente humana. De aquí la primera i universal lei del método que prescribe a la mente encaminarse al logro de la ciencia conforme al órden mismo que su naturaleza pide para alcanzar este fin.

Esta primaria i universal lei del método enjendra otras muchas especiales; pero no mencionaré sino dos que me parece ser principales. Es la primera que *el procedimiento metódico exije partir siempre de lo mas conocido a lo ménos conocido*. La segunda puede enunciarse así: *el método exije que se proceda con órden*. Esta lei nace de la índole misma del método; pues ciertamente lei universal es que ningun ser pueda obrar *per saltum*, es decir, que pueda conseguir un efecto sin recorrer los pasos intermedios que exije su naturaleza. I así como, en virtud de esta lei universal, la índole de la mente exige el tránsito gradual de un conocimiento a otro, i de una verdad a otra, así tambien el método exije que se proceda gradualmente i con órden, si ha de auxiliar a la intelijencia en el recorrer todos aquellos sucesivos pasos que el órden constante de su naturaleza le prescribe.

CAPÍTULO ÚNICO.

De los medios que necesariamente se ha de usar en el método.

ARTÍCULO I.

Del análisis i síntesis, con relacion al método.

1. Esclarecida ya la nocion del método, i habiéndolo examinado en sí mismo i en sus leyes mas universales, pide el órden que estudiemos ahora los medios de que se sirve para encaminarnos al obtenimiento de la ciencia.

De dos maneras puede proceder la mente en el adquirir la ciencia, a saber: ora p·rtiendo del hecho a la razon del hecho, o del efecto a la causa; ora viceversa, partiendo de la razon al hecho, o de la causa al efecto. Pues el primero de estos procedimientos se realiza por medio del *análisis*; el segundo, por medio de la *síntesis*: estas dos operaciones mentales constituyen los dos instrumentos jenerales del método.

El análisis es, por tanto, «aquella operacion mental que descompone el todo en sus partes, lo múltiple en lo simple.» Por ejemplo, cuando descomponiendo lo particular, lo reducimos a su idea mas jenérica, o cuando descomponiendo una fórmula aljebráica compleja, la convertimos en fórmula mas jeneral, hemos realizado una operacion analítica. Pero las razones son ménos complejas que los hechos de ellas derivados, así como las causas son mas simples que los efectos múltiples producidos por ellas; luego cuando quiera que se procede del hecho a su razon, o del efecto a su causa, este procedimiento es analítico.

Por el contrario, síntesis no significa otra cosa sino «recomposicion de las partes en su todo respectivo,» i no siendo posible deducir de la causa el efecto, o de la razon el hecho sin poner conexion respectiva entre esos términos, claro está que el procedimiento adecuado entónces es meramente sintético.

2. Todo método debe servirse de uno i otro de estos dos medios; pues el procedimiento metódico no puede ser exclusivamente analítico. No puede ser exclusivamente analítico, porque la adquisicion de la ciencia, objeto final de todo procedimiento metódico, no puede ser efecto del solo análisis. Ciertamente, no habiendo ciencia sino allí donde hai conocimiento de las causas i principios de las cosas, preciso es conocer, no solo estas causas i estos principios, sino ademas el modo con que dan oríjen al ser, objeto de la ciencia. I es así que este conocimiento del modo en que los compuestos resultan de sus componentes, i los efectos de sus causas, no puede ser dado sino únicamente por la síntesis que reuniendo las partes i los componentes ponga de manifiesto el vínculo que los enlaza con el todo, i la manera en que este todo resulta de esa reunion; luego ni

la ciencia puede ser resultado del solo análisis, ni por consiguiente el método que debe ser camino al logro de la ciencia, puede ser exclusivamente analítico.

Tan evidente es esta verdad que aun aquellos mismos filósofos empeñados en usar exclusivamente del análisis, no solo han acudido muchas veces a la síntesis, sino, lo que aun es mas estraño, le han dado predominio sobre el análisis. Es efectivamente un hecho consignado por todos los historiadores de filosofía que, juzgado en sí mismo el sistema de Locke i de Condillac, está basado, contra la intencion de sus mismos autores, en el procedimiento sintético; i así es que en efecto, sintéticamente lo han expuesto i cultivado sus sectarios, inclusos Cabanis i Tracy.

3. No ménos manifiesta que la imposibilidad de que sea exclusivamente analítico el procedimiento metódico, lo está la de que pueda usarse exclusivamente de la induccion, como queria Bacon, ni de la sola observacion de los hechos internos del alma, como querian los sectarios de Locke. No puede ser la induccion instrumento único de la ciencia, porque, como lo observó cabalmente el mismo Bacon—«la verdadera ciencia consiste en conocer las causas.»—Pues bien: la induccion sirve para jeneralizar los hechos, no para dar la razon de ellos: en vista de quo los varios individuos de una misma especie o las varias especies de un mismo jénero se distinguen respectivamente por una cualidad semejante en todos, concluye que esta cualidad es comun al tal jénero o a la tal especie; pero nada dice sobre la razon o el principio en cuya virtud, a tal jénero o a tal especie conviene tal propiedad. *Ejemplo*: todos los hombres, por medio de la induccion que en virtud de nuestra propia naturaleza usa cada cual de nosotros, sabemos que el agua tiene la propiedad de apagar la sed; pero la mayor parte de los hombres ignora cómo esto sucede; i lo ignora cabalmente porque no habiéndose puesto a examinar ese efecto jeneral que el agua produce, ignora los principios en cuya virtud lo produce, i las leyes a cuyo tenor se realiza. Digamos, pues, que así como la ciencia no puede existir sin el conocimiento de las razones, tampoco el método tiene razon de existir cuando se desentiende de este conocimiento.

Por la misma razon es manco i defectuoso el método que consiste en la mera observacion de los hechos internos. Cierto que esta observacion comprueba el hecho i da testimonio de él: pero tampoco da la razon ni el principio de donde el hecho nace, ni las leyes a cuyo tenor se realiza. Así por ejemplo, la observacion interna me da testimonio de que yo siento; pero nada me dice ni del modo en que mi alma siente, ni de las leyes conforme a las cuales se actúa mi sensacion. I es así que la ciencia exije que el objeto sea conocido por sus razones, es decir, que se averigüe el *porqué* de las cosas; luego tan falso es este método exclusivamente observativo, como el exclusivamente inductivo.

4. Pues ya que el método, diráse tal vez, no puede ser exclusivamente analítico, por causa de que el solo análisis no puede dar ciencia, bien podrá ser exclusivamente sintético, pues que la síntesis es capaz de dar ciencia. A esto respondo que indudablemente la ciencia siempre es efecto de la síntesis, por cuanto allí hai ciencia donde se conoce las cosas por sus causas, lo cual es oficio solo de la síntesis. Pero lo comun es que nos elevemos de los hechos a sus razones, de los efectos a sus causas; i no de otro modo cabalmente conocemos la causa de todo ser, es decir, a Dios, sino infiriéndola del mundo como efecto que es de Dios. I es así que el proceso del efecto a su causa i del hecho a su razon se verifica por medio del análisis; luego forzosamente el análisis es necesario tambien al método.

Un método ha de llamarse analítico o sintético, no porque exclusivamente domine en él uno u otro de estos medios, sino porque el análisis preceda o subsiga a la síntesis; así pues, todo método es analítico-sintético. I tal fué en efecto el que adoptado por los mas grandes filósofos, dió a las ciencias incremento incesante, i fama imperecedera a sus cultivadores: por eso Leibnitz, al consignar este hecho histórico, dijo que los mas grandes filósofos habian juntado siempre con el arte de *hallar* el de *juzgar*.

5. Pero por mas que la adquisicion de la ciencia exija cooperacion simultánea del análisis i de la síntesis, erraria gravemente quien pensase con Condillac que el primero contenga en sí a la segunda, i que a una i a otra

operacion se las puede reducir recíprocamente. El presbítero frances discurria así:—«La mente humana no puede conocer un objeto si no conoce cada una de sus partes »i las reune despues en la percepcion total del mismo objeto; i es así que para conocer cada una de las partes de »un objeto es preciso descomponer a este mismo objeto, »por medio del análisis, en sus partes, i que para reunirlas »luego es forzoso emplear la síntesis; luego todo conoci»miento lleva de suyo el análisis i la síntesis (1).»

A poco que se reflexione sobre este raciocinio, se verá que en vez de probar que el análisis contenga en sí la síntesis, no prueba mas sino que una i otra operacion son necesarias para el perfecto conocimiento de su objeto. Nosotros discurrimos así:—«Son irreducibles entre sí dos operaciones cuando son diversas, pues cabalmente la diversidad de dos cosas es lo que las constituye irreducibles: i es así que el análisis es diverso de la síntesis, por cuanto aquél implica descomposicion i desunion, i ésta implica composicion i union; luego imposible es confundir esas dos operaciones, como ya lo habia dicho Aristóteles, a quien tan injustamente por cierto se ha confundido con los sensualistas.

Que la mente humana, si ha de conocer perfectamente lo compuesto, necesita valerse de una i otra de aquellas operaciones, cierto es; pero eslo igualmente que no debe confundirlas. La mente comienza aprendiendo el todo en confuso, sin distinguir las partes de que consta; reflexionando luego sobre este conocimiento confuso, distingue las partes comprendidas bajo esa percepcion indistinta del todo, i verifica esta distincion descomponiendo el todo en sus partes, es decir, por medio del análisis; considera despues estas mismas partes en que habia descompuesto el todo, como componentes de ese mismo todo, i así obtiene la distinta percepcion del todo. Realizar esta recomposicion es el oficio de la síntesis; de donde resulta que si bien concurren el análisis i la síntesis a dar la distinta percepcion del compuesto, no sucede así porque esté la síntesis contenida en el acto mismo del análisis, sino porque necesariamente estas dos operaciones mentales han de con-

(1) *La logique*, I part., c. 2-4.

currir para que sea distintamente percibida cualquier cosa. Cabalmente el error de Condillac procedió de haber olvidado esta antigua doctrina, presuponiendo que para la primitiva percepcion del todo, la mente tenia que conocer con distincion las partes de que el todo se compone: opinion, por cierto, que ademas de falsa, es contradictoria en el sistema de Condillac i demas sensualistas, los cuales, despues de excluir todo uso de la síntesis, acaban por ponerla en todo acto analítico.

ARTÍCULO II.

Del eclecticismo.

1. La necesidad de fijar el verdadero método filosófico que debe seguirse para obtener la ciencia, necesidad que la lójica no puede satisfacer, presupone resuelta una cuestion mas jeneral, a saber, si el filósofo debe seguir algun método. Muchos hai que a nombre de la *tolerancia científica* proclaman al filósofo exento de todo método determinado que perturbe su libertad de pensar, i autorizado para echar mano de todos los métodos i valerse de todos en el proseguimiento de la ciencia. ¿Por qué, dicen estos tales, por qué, en vez de adoptar ningun determinado método, no se habia de tratar de conciliarlos todos, ya que tan porfiada pugna traen entre sí los varios sistemas? Piadoso intento sin duda; pero ¡i el medio de realizarlo? Oigámoslo a Cousin, gran *conciliador* del siglo XIX, que ha tomado sobre sí la tarea de poner en paz a todos los filósofos de la edad presente. Hé aquí como hilvana él su *conciliacion*.

2. La historia de los diversos sistemas filosóficos, dice, no es otra cosa sino el *desenvolvimiento* i la *manifestacion* de la razon humana. Pues bien, en la razon humana no cabe el *error puro*, o el negar absolutamente lo que es, o el afirmar lo que no es de modo alguno: el error, por tanto, no es otra cosa sino la *verdad incompleta*, i consiste en no conocer todo el ser, i en atribuir a una sola parte del ser conocido lo que solo al todo conviene. Por consiguiente, ninguno de los varios sistemas filosóficos es absolutamen-

te falso: en todos hai alguna parte de verdad. Pues la manera de destruir la enemistad que se profesan es mui fácil: se va, i se recoje, i se aduna todas las partículas de verdad que todos contienen.

Esto sistema se llama *eclecticismo* (1): propónese adquirir la ciencia separando lo que hai verdadero de lo que hai falso en todos los sistemas filosóficos: o de otro modo, es la negacion de todo sistema, i por lo visto, ¡con eso él solo es capaz de dar ciencia! Pero si la ciencia ha de provenir de este agrupamiento de todas las partes de verdad que andan desbandadas en los diversos sistemas filosóficos, forzoso es que entre todos estos sistemas se haya hecho un gasto completo de verdad. I efectivamente, así lo proclama el señor Cousin, diciéndonos que los varios sistemas filosóficos, profesados hasta el siglo XVIII, han agotado toda la verdad, i que por consiguiente, el siglo XIX no tiene ya que hacer otra cosa para alcanzar la plenitud de la ciencia sino recojer i conglutinar todas esas fracciones de verdad que andan por ahí esparcidas como los miembros de Absirto.

3. Tal es el eclecticismo, que tan brillante i risueño se nos ofrece por la elocuente pluma del señor Cousin, i que no tiene otra falta sino la de ser falso en sí mismo, i falso por el principio en que se apoya. Quiere este sistema constituir ciencia por el medio de separar lo que haya verdadero i lo que haya falso en todos los sistemas, a fin de quedarse con lo verdadero i desechar lo falso. Por ejemplo: el *materialismo* afirma la existencia de la materia i niega la de los espíritus, miéntras el *idealismo* enseña que no hai mas que espíritus, i niega la materia. Pues ¿qué hacer? Se toma bonitamente, del materialismo la existencia de la materia; del idealismo la de los espíritus, i ya tenemos verdad completa, a saber: existe la materia i existen los espíritus. Perfectamente: no hai mas dificultad sino que para escojer cualquier cosa, se necesita una norma de eleccion: por ejemplo: para escojer entre lo verdadero i lo

(1) El nombre de *ecléctico* se deriva de un verbo griego que significa *escojer*. El oríjen i significado de este nombre se debe a los Estóicos, pues Carneades sostenia que ni Platon ni Aristóteles ni los Estóicos se diferenciaban entre sí. Véase a CICERON, *De Finibus*, lib. III, c. 6-15; i *Acad.*, lib. II, c. 43.

falso, es preciso conocer ántes la norma universal de la verdad. Luego el eclecticismo, al escojer entre lo verdadero i lo falso que anda mezclado en los varios sistemas, tiene que presuponer conocido el sistema de la verdad.

Pero el sistema de la verdad ha de ser ya efecto de algun procedimiento metódico empleado para encontrarlo: lo cual significa que el eclecticismo, al paso que no quiere método alguno especial para obtener la verdad, da por supuesto, no solo ya un sistema de verdad, previamente formado, sino tambien un método previo, pues sin haber seguido previamente un método capaz de encontrar ese sistema, no habria hallado jamas el sistema. Por ejemplo, i pará no salirme del que he puesto ántes, es imposible tomar del materialismo la existencia de la materia, i del idealismo la de los espíritus, si con auxilio de un método antecedente no se ha averiguado que la verdad está en afirmar esas dos existencias.

Esta argumentacion hecha ya por Lactancio contra los eclécticos de su tiempo, i reiterada posteriormente por Romagnosi, Costa, Gioberti i Rosmini, es de tal fuerza que el mismo Cousin lo reconoció al decir que—«el eclecticismo no es carencia de todo sistema, sino que por el »contrario, *presupone un sistema ya formado, a quien el »eclecticismo amplía e ilustra* (1).» Pero si el eclecticismo presupone ya formado el sistema de la verdad, i por añadidura lo ilustra i amplía, no hai mas remedio sino que el sistema de la verdad haya sido encontrado ántes por una via o método anterior al eclecticismo. Luego el eclecticismo por sí no sirve para dar ciencia, pues que no puede darla de otro modo sino suponiéndola ya adquirida.

4. Tampoco valen mas los principios en que este sistema se apoya. Primero de ellos es que el *error* es una *verdad incompleta;* i de aquí nace el segundo, a saber: que siendo los varios sistemas filosóficos expresion de la razon, i no cabiendo en la razon el *error puro*, esos sistemas son en parte verdaderos, i en parte falsos.—¡Qué algarabía! No; el error no puede ser una *verdad incompleta*, como ya en otra parte lo hemos demostrado: no puede serlo, porque

(1) *Frag. Préf.* a la 2.ª *edit.*, ed. 3.ª p. 41, Paris 1838.

entre el error i la verdad no hai medio, como no lo hai entre la nada i el ser. Esto sentado, los sistemas filosóficos, pueden ser verdaderos o falsos, i por consiguiente no siempre son *conciliables*, como el error no es *conciliable* con la verdad. La *tolerancia* esa que quiere el señor Cousin, léjos de ser provechosa a la ciencia no lo es sino mui nociva. Con la *tolerancia científica* ha sucedido lo propio que con las tolerancias relijiosas, que se apoyan en el mismo principio: una i otras, apellidando libertad, han enjendrado la mas cruel servidumbre.

ARTÍCULO III.

Si uno solo es el método de todas las ciencias.

1. El filósofo ha menester de un método i de un sistema, pues, ¿qué otra cosa es el método sino la via que debe seguirse para llegar a la ciencia? ¿i qué otra cosa es un sistema sino un principio erijido con toda la serie de sus deducciones científicas? No es, por tanto, indiferente a la ciencia el seguir o no la via que a ella conduce; ni ciencia hai sino allí donde hai serie de verdades demostradas, coordinadas entre sí i reducidas al principio comun de quien se las vea depender. Pero como las ciencias son múltiples i diversas, naturalmente surje de aquí la cuestion sobre si debe adoptarse un mismo i solo método en todas las ciencias. Cuestion es esta capital en la historia de la moderna filosofía, que empeñada, como puede conocerlo el observador atento, en reducir todo a unidad, ha persuadido a muchos de que uno solo es el método necesario de seguir en toda ciencia. Pero como aun los mismos que han adoptado esta opinion, no han partido siempre de principios iguales, forzoso es examinarla bajo todas sus formas para apreciarla debidamente.

2. En todo método hai que mirar a su punto de partida, a su proceso o la calidad de sus medios, i a su fin; la unidad de un método puede por tanto ser deducida de la que tenga cada una de estas tres cosas; i así en efecto nos dice la historia de la filosofía que ha sucedido.

3. Los que deducen la unidad del método de la unidad de su principio, discurren así: Determinado como lo es todo método por su principio, claro está que uno solo debe ser el método si uno solo es el principio de todas las ciencias: es así que uno solo es en realidad el principio de todas las ciencias, pues que todas coordinándose i subordinándose entre sí, se terminan en un solo principio que a todas provee de materia i de método; luego la unidad de principio de todas las ciencias prueba que uno debe ser tambien el método. Pero ¿i cuál es este principio único de todas las ciencias? Hé aquí un punto sobre el que ciertamente no hai unanimidad. La escuela de Leibnitz profesa que ese principio único es el llamado *de contradiccion*, a saber: «es imposible que una cosa sea i no sea al mismo tiempo;» Fichte dice que ese principio es el *yo puro*, i Schelling i Hegel, que es la identidad de lo real i lo ideal.

Este supuesto de que toda ciencia ha de partir de un principio único, es tan absurdo respecto de la ciencia prima como de las que de ella dependen. La ciencia prima, de quien todas las demas dependen, pues a todas en efecto suministra principios i medios, es la filosofía; i la filosofía no tiene principio único, como quiera que siendo su oficio investigar las últimas razones de todo el ser, trata de lo *necesario* i lo *contínjente*, de lo *semejante* i lo *desemejante*, de lo *idéntico* i de lo *no idéntico;* objetos todos que como diversos entre sí, proceden tambien de diversos principios. Lo único necesario en la *Ciencia Prima* es que sus principios sean absolutos, es decir, que no necesiten ser lejitimados ni evidenciados por principios superiores, pues de lo contrario no seria ciencia prima.

Así como la unidad de principio no es condicion necesaria ni se verifica en la ciencia prima, así tampoco en las ciencias que de ella dependen. Efectivamente, las ciencias especiales tratan siempre de objetos especiales i diversos: es así que esta diversidad de objetos lleva consigo diversidad de principios; luego no solamente es innecesaria sino imposible la unidad de principio en las ciencias especiales subordinadas a la *Ciencia Prima.*

4. Si absurda es en sí esta unidad de principio de la ciencia, no lo es ménos en sus conclusiones, que son idea-

lismo o panteismo. I no puede suceder otra cosa. Las ciencias han de participar de la condicion del principio que se les da como punto de partida: pues bien, si suponemos, con las escuelas de Leibnitz i de Fichte, que este principio es abstracto i sujetivo, abstracta i sujetiva tiene que ser la ciencia que de él se derive, i hé aquí enjendrado el idealismo que la escuela de Leibnitz no acertó a evitar, i que Fichte profesó abiertamente. Si por el contrario admitiésemos que el dicho principio único es real, en este caso; como quiera que la unidad del principio presupondria la unidad del ser a quien el mismo se refiriese, la ciencia tendria que partir del supuesto previo de que uno solo es el ser, que se manifiesta en todos los fenómenos del universo; es decir, tendríamos el panteismo notorio de Schelling i de Hegel, fundado cabalmente en ese falso supuesto previo.

5. Del propio modo que la escuela alemana, partiendo de este supuesto previo del principio único de ciencia, ha deducido de él la unidad del método, así tambien ántes la escuela cartesiana, al tomar en cuenta el fin del método, es decir, la ciencia, dedujo aquella propia conclusion. Decia esta escuela: en toda ciencia hai que buscar certeza absoluta; es así que esta certeza no existe sino en las ciencias exactas, jeometría i aritmética; luego el método universal aplicable a todas las ciencias es el método jeométrico. I efectivamente la escuela cartesiana trataba todas las ciencias a la manera de los jeómetras, por teoremas, lemas, escolios, etc., etc.

Pero este principio de la escuela cartesiana es tan falso como el de la escuela alemana; porque siendo la evidencia, de quien inmediatamente se deriva la certeza científica, tan diversa como lo es la naturaleza de las cosas que pueden ser evidentes, claro está que la certeza no en todas la ciencias es del mismo grado, sino proporcionada al grado diverso de la diversa naturaleza de las cosas sobre que ha de recaer la certidumbre. Esta certidumbre puede ser absoluta o hipotética, segun que lo contrario a la naturaleza de la cosa a que se refiere, repugne absoluta o hipotéticamente. Cabalmente, por no versar todas las ciencias sobre una materia sola, enseñó Santo Tomas que

—«era propio del sabio no pedir a cada materia otra certeza sino la que tenga de suyo.» Por esto los cartesianos al empeñarse en pedir a todas las ciencias una certeza jeométrica, no han hecho otra cosa sino inocular la materia de la jeometría en todas las ciencias, haciéndolas a todas tan abstractas e hipotéticas como lo es la jeometría. El intrínseco vicio de este método fué cabalmente lo que hizo a Descartes casi escéptico en metafísica, e inventor de ridículas hipótesis en física, i de entre sus discípulos Rohaut, sin mas que sacar las conclusiones lójicas de los preceptos metódicos de su maestro, quiso construir una *cosmolojía a priori* e hipotética.

6. Casi hácia el mismo tiempo que Descartes promovia en Francia el método jeométrico, Bacon en Inglaterra, intentando la reforma de las ciencias por la de los medios adecuados para obtenerlas, pensó que el método comun a todas era el inductivo, pues el filósofo ingles tenia en efecto a la induccion por único medio de obtener ciencia. Ya en otro lugar dejamos refutada esta opinion al demostrar que el método inductivo no puede por sí solo dar ciencia alguna; i por consiguiente, dicho se está que no sirve para fomentar el método jeneral aplicable a toda ciencia.

7. Tenemos, pues, que ninguna de las razones alegadas por los filósofos en defensa del método único sirve para probar su aserto. La razon, por otra parte, nos persuade directamente que, siendo como son diversas las ciencias, diverso tiene que ser su método respectivo. Habiendo éste de determinarse por el principio que se tome como punto de partida, claro es que no puede existir un método único comun a todas las ciencias, sino presuponiendo que universales i comunes sean los principios de que todas parten: i es así que cada ciencia parte de un principio propio acomodado a la diversa materia de que trata; luego no puede ser único el principio aplicable a toda ciencia. Por eso ya Aristóteles vió que la unidad de método hace enteramente inasequible la ciencia; i Ciceron añadia que «toda materia debe ser tratada conforme a un método propio i al tenor de su índole propia.»

ARTÍCULO IV.

Del uso de las hipótesis en filosofía.

1. Ora sea único, ora vario el método de las ciencias, su oficio propio es conducir al conocimiento de las razones de los hechos, pues en esto consiste la ciencia. Pero no es siempre dado a la mente del hombre percibir desde luego con certidumbre las leyes verdaderas i propias i las causas de los hechos; ántes bien, por lo comun, tiene que apelar a algun principio que le parezca *probablemente* adecuado para explicar los hechos que ha observado, salvo el reiterar luego las observaciones a fin de conocer si el tal principio es verdaderamente lei i causa de los tales hechos. Pues bien, a esta especie de «principio probable, adoptado para explicar por medio de él la causa i naturaleza de un hecho que no sean ni conocidas por medio de la experiencia ni directamente demostradas por la razon;»—a esto llámasele jeneralmente una *hipótesis*. Si despues, por medio de investigaciones ulteriores, se llega a descubrir que el tal principio hipotético es causa verdadera, propia i cierta del efecto que se ha querido explicar por medio del mismo principio, entónces este principio se convierte de hipotético en cierto, i deja de ser una *suposicion* para ser una *tésis*. Por ejemplo, quiere un químico saber los varios elementos de cuya combinacion se forma el agua, i como principio probable de este efecto, coje una dósis de oxíjeno i dos de hidrójeno, las mezcla, aplícales el fuego, i ve desaparecer los gases i aparecer agua; repite varias veces la misma combinacion, i obtiene constantemente, sin nada en contrario, el mismo fenómeno: pues en este caso, la dicha combinacion que habia tomado como probable, es decir, como *hipótesis*, conviértese para él en *tésis*.

2. La hipótesis, como ya sabemos, consiste en valerse de un principio probable para explicar hechos observados: pues esto decimos es de gran provecho para descubrir la verdad i adquirir la ciencia; porque muchas veces la mente humana, ora no percibe desde luego la razon verdadera, propia i cierta de los hechos, ora percibiéndola i todo, no la co-

noce con certidumbre. El uso i provecho de las hipótesis tiene, pues, por fundamento la limitacion misma de la mente humana i su proceder científico: de esto dan testimonio inconcuso todas las ciencias especiales, junto con sus adelantos; la misma jeometría, no obstante partir de principios evidentes, se vale de *lemas*, o de hipótesis para demostrar las verdades jeométricas. Por lo que hace a las ciencias naturales, sus mismos adelantos prueban el uso que se ha hecho, i el provecho que se ha sacado de las hipótesis, pues es cosa averiguada que muchos de los descubrimientos con que esas ciencias se han enriquecido, comenzaron teniendo por base principios hipotéticos, convertidos luego en tésis i elevados al grado de principios científicos en virtud de ulteriores observaciones. Aun en las ciencias metafísicas, morales i jurídicas, es provechoso el uso de las hipótesis debidamente practicado. Por ejemplo Rosmini, aceptando el principio de que en el proceso del humano conocer no debe admitirse mas ni ménos de lo que sea necesario, apeló para explicar el oríjen de las ideas i examinar los sistemas contrarios, a la hipótesis de la idea innata del ser (1). Así tambien la ciencia del derecho se vale grandemente de las hipótesis, ora para interpretar una prescripcion legal oscura, ora para averiguar la comision de un delito, ya sea considerado en sí mismo, o llámese el *cuerpo del delito*, como dicen los jurisconsultos, ya con relacion a las insidias de su perpetrador.

3. Pero si las hipótesis han de ser útiles para adquirir la ciencia, forzoso es que se sometan a ciertas leyes, violadas las cuales, se convertirian en dañosas. De entre estas leyes, unas dicen relacion al modo con que se debe buscar el principio hipotético; otras al modo con que se debe aplicar este principio a la explicacion de los hechos. Comencemos por enumerar las primeras.

REGLA 1.ª—«El conocimiento de los hechos cuya causa se »quiere averiguar, debe ser lo mas amplio posible.»

REGLA 2.ª—«De entre las circunstancias concomitantes del »hecho, escójase una o algunas pocas, i véase si por medio de »ellas se obtiene razon suficiente del hecho mismo;»—pues de

(1) No es esto decir, como en otro lugar verémos, que sea aceptable la hipótesis de Rosmini, sino que a él le sirvió para organizar su teoría sobre el oríjen de las ideas.

lo contrario, el cúmulo de circunstancias observadas en el hecho abrumaria la mente, i le impediria prestar el grado de atencion necesario para investigar la causa de los hechos.

Regla 3.ª—«Débese tomar como base para investigar la »causa de un hecho aquella de entre las circunstancias del »mismo que muestre la razon de todas las demas,»—pues como quiera que todas las circunstancias de un hecho han de ser forzosamente resultado mas o ménos directo de sus propiedades naturales, enjendradas una de otra, i todas, mediante una primera, derivadas de la naturaleza, de aquí que tan pronto como en el hecho se halle una circunstancia idónea para explicar todas las demas, sea fácil dar con la propiedad primaria derivada inmediatamente de la naturaleza, i por medio de esa propiedad, elevarse a la naturaleza misma, principio de los hechos.

4. Hasta aquí las reglas del modo con que se debe buscar el principio hipotético: veamos ahora las que rijen la aplicacion de la hipótesis a la explicacion de los hechos. Hélas aquí:

Regla 1.ª—«Que ninguno de los experimentos contradi»ga a la hipótesis.»

Regla 2.ª—«La hipótesis debe ser idónea para explicar »todos los hechos.»—Ella en efecto representa el principio que explica los hechos comprendidos bajo una misma lei: es así que todos los hechos sometidos a una misma lei i pertenecientes a un mismo órden, deben tener su explicacion en esa lei misma; luego la hipótesis debe dar razon de todos los hechos del mismo órden.

Regla 3.ª—«Que la hipótesis adoptada sea la mas probable, i que los hechos mismos la indiquen ya como tal,»—pues como lo nota bien Newton, siempre es preferible a toda hipótesis que se imajina sin apoyo alguno en los hechos, la que por induccion resulte de los hechos mismos.

Regla 4.ª—«Que sea la mas simple,» pues que siendo oficio de la hipótesis explicar los hechos naturales, hace las veces de la naturaleza miéntras no se conoce cuál sea ésta; i de aquí que tanto mas perfecta sea la hipótesis cuanto mayor porcion represente del modo de obrar que tiene la naturaleza. I es así que —«todo el mundo conviene, como enseña Galileo, en que la naturaleza no se sirve de muchos medios para

hacer lo que puede con pocos, i que su procedimiento ordinario es cabalmente con poco obrar mucho;»—luego la hipótesis, para corresponder a su fin, debe ser la mas simple.

ARTÍCULO V.

Del arte de experimentar.

1. Ademas de la bondad negativa que debe tener la hipótesis, que consiste en que no repugne a los principios ciertos racionales ni a los hechos comprobados por la observacion, debe tener tambien una bondad positiva, es decir, que sirva para dar razon de los hechos que se haya de explicar por ella. De aquí la necesidad de cotejarla con los hechos para ver si éstos la completan i la comprueban. Para este fin se requiere un arte especial que enseñe a analizar los hechos naturales para que, debidamente examinados, se vea si comprueban o completan la hipótesis que acerca de su causa se haya formado. Pues a este arte llaman los filósofos i naturalistas *arte de experimentar*, o simplemente *experimentacion*.

2. A la mera noticia de los fenómenos que la naturaleza nos muestra, llámasele jeneralmente *observacion*. Digo *mera noticia*, porque en efecto la observacion no hace otro oficio mas que recojer los hechos que espontáneamente nos ofrece la naturaleza, sin que el observador la manipule ni la obligue a mostrar hechos insólitos que ella por sí misma i espontaneamente no muestra. Porque si el observador i el naturalista paciente i laborioso fuerza, con auxilio de ciertos procedimientos, a la naturaleza para que le muestre los efectos que ella guarda en sí como escondidos, entónces ya no hai mera observacion de los fenómenos espontáneos de la naturaleza, sino noticia de otros averiguados por industria. Pues a esta industria que tiene por objeto descubrir en la naturaleza fenómenos que ella no muestra espontáneamente, se la llama *arte de experimentar* o *experimentacion*. Consiste, pues, la experimentacion en combinar i permutar sustancias corpóreas, a fin de conocer los nuevos e insólitos efectos o fenómenos que de esa permutacion resultan.

Por aquí se ve que este arte nobilísimo, a quien tantos i tan

bellos descubrimientos debe la edad presente en lo relativo a las ciencias naturales, no tiene por único fin el enseñar la manera de forzar a la naturaleza para que muestre sus fenómenos habitualmente escondidos, sino tambien el de enseñar a observar si estos tales fenómenos son conformes u opuestos a la hipótesis que se haya adoptado para investigar la razon de los hechos naturales espontáneos. De aquí que todos aquellos indicios que puedan mostrar la *conexion* de estos hechos naturales con la causa que hipotéticamente les haya sido atribuida, son otras tantas leyes que a un mismo tiempo rijen el arte de experimentar, i confirman i comprueban la hipótesis.

3. A cuatro redujo el famoso Herschel estos indicios o leyes. Consiste el *primero* en que un hecho preceda invariablemente a otro miéntras no ocurre circunstancia alguna que ora destruya el hecho, ora le impida mostrarse. Consiste el *segundo* indicio que allí donde se trata de hecho que admita aumento o disminucion, se aumente o disminuya en proporcion que se aumenta o disminuye el hecho que se le atribuye como causa. Consiste el *tercer* indicio en que falle constantemente un hecho siempre que falle el otro que parezca ser causa de él, a condicion sin embargo de que no pueda ser tambien causa otro hecho. Ultimamente, consiste el *cuarto* indicio en que un hecho se desvanezca al mismo tiempo que desaparezca el otro que se entienda ser causa de él, excepto el caso en que aquél pueda subsistir sin necesidad de la accion contínua de éste. Con estas reglas i otras semejantes, que omito en obsequio a la brevedad, se puede conocer, con toda la certidumbre que en las ciencias naturales cabe, las verdaderas causas de los fenómenos naturales.

4. Pero el arte de experimentar, lo propio que toda clase de experiencia, puede servir a la ciencia como vestíbulo, mas no enjendrarla; porque, aun dado que en la experimentacion se haya seguido fielmente las reglas expuestas, i se haya llegado a descubrir un efecto producido por la permutacion de dos sustancias, no por esto se le habrá conocido científicamente, pues el tal efecto al cabo nunca será sino un mero hecho, i la ciencia no versa sobre meros hechos, sino sobre la razon i el modo de derivarse de los hechos. Menester es, por tanto, que el naturalista, despues de haber jeneralizado con auxilio de la induccion el hecho experimentado, se valga de

todos los principios i de todos los procedimientos que la razon le ofrece para encontrar la causa que lo produce, i para establecer las leyes en cuya virtud se produce, siempre elevándose de las mas compuestas i ménos jenerales a las mas simples i mas jenerales. Una vez conocidas estas leyes, puede ya, mediante la deduccion, que es un procedimiento racional, descubrir la verdadera causa de los hechos, o convertir la hipótesis en tésis, convirtiendo en conocimiento cierto el conocimiento probable adoptado hipotéticamente para explicar los hechos.

5. Sin embargo, al arte de experimentar, miéntras se conforme a sus leyes propias, es idóneo para constituir principios experimentales, como éste, por ejemplo: *el agua apaga la sed.* Pero para que haya principio experimental, se necesita las siguientes condiciones, a saber: 1.ª El hecho que se quiera erijir en principio experimental, ha de haberse verificado idénticamente en repetidos casos; pues no basta que lo haya sido en uno o dos. Así, por ejemplo, no seria principio experimental: *el agua apaga la sed*, si no se hubiese observado reiteradas veces este efecto del agua. 2.ª El hecho que se haya de erijir en principio experimental, debe ser una cualidad i un efecto naturales, no accidentales, pues que debe invariablemente comprobarse por la reiterada observacion de los hechos particulares relativos a una misma especie; i es así que un efecto invariable no puede ser accidental, sino natural, pues lo accidental no sucede ni siempre ni del propio modo; luego el hecho que haya de elevarse a principio experimental, debe significar una cualidad natural siempre. Así, por ejemplo, el dicho principio experimental: *el agua apaga la sed*, supone que constantemente se ha comprobado este efecto en el agua; pero esa constancia seria inexplicable si el tal efecto fuese accidental, i no natural en el agua.

6. Por aquí se ve cómo los instrumentos cognoscitivos que sirven para realizar el experimento, son el sentido, la memoria i la razon; todo principio experimental representa una cualidad que se ha visto ser idéntica siempre en la observacion de los hechos semejantes; i de aquí que tambien suponga, primero, la aprension del hecho en quien se realiza esa cualidad; segundo, la reproduccion de los hechos semejantes en quien esa cualidad ha sido observada; i tercero, la facultad que la jeneraliza, erijiéndola en principio. Es así que lo primero es

oficio de los sentidos, lo segundo de la memoria, i lo tercero de la razon; luego el experimento se realiza por medio de los sentidos, de la memoria i de la razon. Repeticion, pues, i constancia de un efecto, sentidos, memoria i razon: tales son los elementos esenciales que constituyen todo principio experimental.

DINAMILOJÍA JENERAL,

O

ANÁLISIS DE LAS FACULTADES DEL ALMA HUMANA.

1. Si echamos una mirada retrospectiva al camino que dejamos andado, fácilmente caerémos en cuenta de que si bien el estudio de la lójica debe preceder al de todas las demas ciencias en jeneral i al de las diversas i especiales partes de la filosofía, como vestíbulo i andamio que es para todas, presupone sin embargo muchos datos cuya investigacion es materia propia de esas otras partes especiales. Oficio de la lójica es, como ya sabemos, poner órden entre los actos de nuestra razon, a fin de investigar las leyes i el modo en que concurren para formar la artificiosa estructura del raciocinio. Pero todo acto presupone potencia de obrar, o llámesele fuerza de quien el acto sea, digámoslo así, realizacion i complemento. Por ejemplo: no podria yo pensar i sentir si no tuviese la facultad de hacer lo uno i lo otro; de manera que el pensamiento supone la facultad de pensar, i el acto de sentir supone facultad sensitiva. Ahora preguntamos: ¿qué es una facultad? ¿de qué manera residen en el alma las facultades? ¿cómo las conocemos i distinguimos? ¿cómo se las ha de clasificar en jeneral? ¿cuál es su especial naturaleza? Tales son las cuestiones que principalmente ocurren cuando, conocidas ya las formas

dialécticas que la lójica estudia en los actos de nuestra mente, queremos conocer esos actos mismos segun concretamente existen, i la causa inmediata que les da el ser. Pues bien, este estudio de nuestros actos i de las facultades respectivas constituye la especial materia de esta parte de la filosofía llamada por nosotros *Dinamilojía*, es decir, *discurso acerca de las fuerzas*, pues efectivamente las facultades de nuestra alma son otras tantas fuerzas que ella emplea en el producir sus actos.

2. Pero ¿i cómo tratar de las facultades del alma humana sin haber examinado ántes la esencia del alma misma? Grave dificultad parece ésta, i para resolverla, necesito asentar desde luego que la *Dinamilojía*, tratado sobre todas las potencias del alma, no solamente no es una ciencia separada de la *Antropolojía*, que trata de la naturaleza misma del alma, sino que en cuanto se la separe, deja de ser ciencia, como quiera que teniendo por objeto las facultades del alma, es inasequible si ántes no se conoce las leyes esenciales i las causas de la actividad de esas facultades; pues éste es cabalmente el ministerio de la ciencia, conocer las leyes i las causas de los hechos. I es así que las leyes esenciales i las causas de la actividad de las facultades no pueden ser deducidas sino de la esencia del alma en quien tienen orijen, i que es el principio que obra por medio de ellas; luego la *Dinamilojía* separada de la *Antropolojía*, que trata de la naturaleza del alma, no puede enseñar la ciencia de las facultades. Es decir, la *Dinamilojía* está subordinada a la *Antropolojía*, como la parte al todo. Pero de aquí no se sigue que no se pueda estudiar las facultades sin estudiar ántes la esencia del alma, i por consiguiente que no se pueda estudiar la *Dinamilojía* ántes de la *Antropolojía*. En efecto, posible será estudiar las facultades ántes que la esencia del alma si aquellas son conocidas ántes que ésta: i es así que realmente conocemos las facultades del alma ántes que su esencia, pues a ésta, como en otra parte verémos, no se la conoce sino por sus actos, que ántes de darnos a conocer la esencia del alma, nos dan a conocer las potencias, principio inmediato de nuestra actividad; luego puede tratarse de las potencias del alma ántes que de su esencia.

Queda sin embargo en pie que este estudio no es completo si no se le junta con el de la naturaleza del alma, pues solo de esta naturaleza del alma se puede deducir las leyes de su actividad. Es decir que cuando se trata propiamente de la ciencia de las facultades del alma, no es posible adquirirla sin tener ántes la de la esencia del alma, que es principio de las leyes i de la actividad de esas facultades; pero cuando no se trata sino meramente de conocer la existencia i distincion de esas facultades, puédese lograr partiendo solo de los actos de las mismas i sin necesidad de haber conocido ántes la esencia del alma. Ciertamente, en todo órden de cosas el conocimiento simple precede al conocimiento científico, i por eso cabe anteponer el conocimiento simple de las facultades al científico, salvo completar luego el primero con los datos que, segun verémos en otro lugar, suministra el estudio de la naturaleza del alma. Procediendo así nosotros en el exámen de las facultades, anticiparémos, siempre que sea necesario, aquellas nociones relativas a la naturaleza del alma que se obtiene por el estudio de la misma, pues que propio es de la filosofía ilustrar i confirmar unos por otros los antecedentes i los consiguientes. Con este procedimiento evitarémos el escollo en que cayó la escuela escocesa, cuando dividiendo absolutamente el estudio de las facultades del de la esencia del alma, no consiguió mas sino dar un sistema inconexo i arbitrario de las mismas facultades, destituido de todo órden i unidad.

CAPÍTULO ÚNICO.

De las facultades en jeneral.

ARTÍCULO I.

Definicion de las facultades.

1. Sepamos ante todo qué se entiende por una facultad del alma humana. Experiencia i razon se adunan para mostrarnos que *todo ser tiende siempre al ser, i nunca a la na-*

da (1) De la realidad de este principio dan testimonio, como otros tantos hechos experimentales, por una parte el constante i universal instinto que no solo a los hombres, sino tambien a los brutos mueve a evitar la muerte, salvo contadas excepciones, i eso nada mas que en hombres dementados o enloquecidos por las pasiones (2); i por otra parte, la lei de universal reaccion, la cohesion i la vitalidad de las plantas. Tan cierto es esto que no han faltado fisiólogos para quienes la vitalidad de las plantas consiste en esta resistencia al no ser.

Pues la razon, partiendo de este hecho universal i constante, i al investigar su causa universal i constante tambien, la encuentra en un principio eminentemente luminoso. ¿Qué cosa es en efecto un ser creado? Pues es una palabra del Omnipotente destinada a proclamar la gloria de su Hacedor cumpliendo en la tierra los designios del mismo. Luego si pudiera ser alguno tender a la nada, «seria »como palabra que tendiese al silencio, como siervo desti»nado a no servir:» en suma, un ser que tendiese a la nada, seria una contradiccion de la mente creadora del sumamente Sábio.

Si todo ser ha de tender necesariamente siempre al ser i no a la nada, i si Dios da siempre a todos los seres creados cuanto les es necesario, claro está que todo ser recibe de su causa creadora, no solamente el ser, sino tambien aquella tendencia i aquel impulso a obrar, sin los cuales no le seria posible acto alguno. Pues este primer principio de accion que, segun la bella frase de San Agustin, es como un *peso* que a todo ser lo mueve a obrar, es lo que comunmente se llama *naturaleza*; por donde se ve que esta palabra no significa otra cosa sino la esencia misma de un ser en cuanto se la considera dotada de ese impulso primario que la mueve a obrar.

2. Teniendo el hombre un oríjen comun a todos los demas seres creados, ha de reflejar en sí cuanto sea conse-

(1) Cons. SANTO TOMAS, *Qq. Dispp.*, *De Ver.*, q. XXI, a. 2.

(2) Hablando, como hablo aquí, solo del órden natural, claro está que no tomo en cuenta aquellos mártires que corrian muchas veces a una muerte voluntaria, movidos por sobrenatural impulso de aquel Dios, que es árbitro de la vida i de la muerte. Cons. SANTO TOMAS, 2.ª 3.ª, q. LXIV, a. 5.

cuencia inmediata de esa comunidad de oríjen, i por eso ha debido recibir del Autor de su naturaleza, lo propio que los demas seres inferiores, el ser i el primer impulso de actividad. Pero así como este primer impulso de actividad, que todo ser recibe de su Hacedor, no indica sino tendencia a la accion en jeneral, no ya a tal o cual accion determinada; así tambien el impulso a obrar, que junto con el ser, recibe de Dios el hombre, no está determinado a tal o cual acto; sino que se extiende a su actividad en jeneral. I como quiera que de lo indeterminado e indiferente, miéntras es tal, no puede seguirse cosa alguna; de aquí que para que ese impulso, o llámese naturaleza, sea principio de actos especiales, debe mostrarse en actividades especiales correspondientes, que le sirvan, digámoslo así, como otras tantas formas i posturas. I como quiera que el acto procede, inmediatamente de su facultad respectiva, i mediatamente de la naturaleza, sin la cual no podria la facultad subsistir ni ejercerse; de aquí que la facultad pueda con exactitud ser definida así: *principio inmediato* i *próximo de la accion* (1).

Toda facultad en efecto dice relacion a su acto propio: en cuanto me dices:—«tengo facultad,»—puedo yo preguntarte:—«¿de hacer qué cosa?»—Pues bien, si la facultad dice relacion a su acto, claro está que no puede ser definida sino segun i conforme el modo en que concurre al acto: es así que el acto proviene inmediatamente de la facultad respectiva por medio de él ejercida i actuada; luego bien definida está la facultad diciendo que es *principio inmediato de la accion.* Pero a su vez las facultades nacen de ese primer impulso a obrar que el hombre ha recibido de Dios, i al cual se llama jeneralmente *naturaleza*; ni ciertamente podrian ponerse en juego sin la concurrencia activa del sujeto que obra, cuyos actos todos son otras tantas muestras que da de sí. I hé aquí cómo, si bien el acto proviene inmediata i próximamente de la facultad respectiva, nace remota i mediatamente del ser activo, que se sirve de sus facultades como de otros tantos instrumentos. Por esto, para distinguir el respectivo modo en que las facultades i

(1) «Potentia nihil aliud est quam proximum principium operationis.»—SANTO TOMAS, I, q. LXXVIII, a. 4.

la naturaleza concurren a la accion, decimos que las primeras son principio próximo e inmediato del acto, i la segunda principio mediato i remoto.

ARTÍCULO II.

Si las potencias del alma son distintas de su esencia.

1. Siendo las potencias del alma principio inmediato, i la esencia de la propia alma principio mediato i remoto de los actos humanos, claro es que las potencias son cualidades inherentes al alma, pero distintas de su esencia; i aun, bien considerado, se verá que por el hecho mismo de ser las potencias principio inmediato, i la esencia principio mediato, son distintas entre sí. Pero ¿esta distincion es real, o solamente lójica? Primera cuestion que se ha de resolver para formar idea exacta de nuestras facultades.

2. Cuando quiera que se habla de distincion entre dos cosas o mas, esta distincion es real, o solo es lójica. Distincion real es la que existe en las cosas independientemente de nuestro pensamiento; por ejemplo: Pedro i Antonio son distintos uno del otro, ora pensemos que lo son, ora no lo pensemos. Distincion lójica, por el contrario, es la que no existe en las cosas mismas, sino solo en nuestra mente que las considera como divididas; por ejemplo: al pensar yo en un triángulo equilátero, al considerarlo primeramente como triángulo, i luego como equilátero, distingo en él la razon de triángulo i la de equilátero, sin que por eso el triángulo equilátero en sí deje de ser una cosa indivisa. Pues bien, pudiendo la distincion ser real o lójica, cabe que entre los filósofos se haya disputado sobre cuál de estas dos especies de distincion es la que existe entre las potencias del alma i su esencia.

Los que dicen que esa distincion es real, no niegan que sea el alma quien obra, pero añaden que no siéndole posible obrar por medio de su esencia misma, necesita servirse de algunas potencias distintas de su esencia; i que por eso el alma es principio no *próximo* sino *remoto* de los actos humanos. Tal era la opinion de Alberto Magno, i la de

Santo Tomas, i la de casi todos los mas grandes filósofos de la antigüedad, a quienes han seguido Rosmini, bien que alterando en algun modo sus doctrinas.

Por el contrario, los que solo admiten distincion lójica entre las potencias del alma i su esencia, discurren de otro modo.—El alma, dicen, es causa inmediata de todos sus actos: nuestra mente la designa como principio activo de cuanto obra, i por tanto no puede asignarle potencias diversas correspondientes a sus diversos actos; luego estas diversas potencias no son cualidades distintas de la esencia del alma, sino que son el alma misma en cuanto se la considera capaz de emitir diversos actos: así, por ejemplo, la facultad de entender, de querer i de recordar no son cualidades reales inherentes al alma, sino que en cuanto se considera al alma como capaz de ser principio de estas varias operaciones, se dice que está dotada de potencias correspondientes. Tal es la opinion que durante la Edad Media sustentó la escuela de Ockam, i a la cual entre los modernos se han adherido Gerdil i Gallupi, siguiendo a la escuela de Reid.

3. Tan falsa es esta doctrina de los filósofos modernos, como llana i fácil parece; lo cual no es de extrañar, pues en materia de filosofía, no siempre lo fácil se acomoda con lo verdadero. Efectivamente, una vez negado que sean realmente distintas entre sí las potencias del alma i su esencia, hai que decir que los actos proceden inmediatamente de la esencia del alma, como de su principio inmediato. Poro el alma no puede ser principio inmediato de sus operaciones; porque siendo la operacion un efecto del principio operante, debe haber entre la una i el otro una correspondencia plena, i tal que se pueda reducir a un mismo jénero la naturaleza de la operacion i la del principio de quien se deriva: i es así que las operaciones del alma no son sustanciales, sino accidentales; luego no puede ser la esencia del alma principio inmediato de esas operaciones, sino las facultades distintas del alma.

Que las operaciones del alma no son sustanciales sino accidentales, se hace manifiesto a quien considere que en tanto una accion es sustancial, o esencial, en cuanto la esencia misma del ajente implica necesidad esencial de

obrar; pero es así que la necesidad de obrar supone necesidad de ser, pues no se puede obrar sin existir; luego es imposible tener la esencia del alma por principio inmediato de sus operaciones sin identificar su ser con su esencia. Solo en Dios son idénticos el obrar i el ser, porque solo en Dios el ser i la esencia son una misma cosa. Por eso los panteistas, al confundir al hombre con Dios, han sido lójicos en negar la distincion real entre las potencias del alma i su esencia; i por eso mismo están fuera de la lójica las filósofos que profesan la misma doctrina sin apoyarla en el panteismo, que es su solo principio jenerador.

4. El negar la distincion real entre las potencias del alma i su esencia, no solo conduce al panteismo, sino que deja sin explicacion posible el hecho de las operaciones que se atribuyen al alma. Es un hecho incuestionable que estas operaciones son diversas, pues unas son activas i otras pasivas, como en otro lugar lo demostrarémos: i es así que de ninguna manera las operaciones específicamente diversas pueden ser reducidas a un mismo principio inmediato, en virtud del inconcuso axioma que proclama imposible el que *lo idéntico considerado segun su identidad sea causa de lo diverso;* luego la diversidad de operaciones del alma es un hecho inexplicable en la opinion de los que, no haciendo distincion real entre las potencias del alma i su esencia, tienen a ésta por único e inmediato principio de sus operaciones.

5. Guardémonos, sin embargo, de personificar las potencias del alma, creyendo que son ellas las que obran, i no el alma por medio de ellas; es decir, guardémonos de tomar como perfecta *separacion* entre el alma i sus potencias, lo que no es sino *distincion* real. *Distinto* no es lo mismo que *separado;* i una vez deshecho el error de confundir estas dos cosas, se comprenderá fácilmente como este ser que en nosotros obra, siente, entiende i quiere, es uno mismo; pero que este ser único está dotado de varias facultades conjénitas que le sirven como instrumentos. De donde resulta que si bien el alma es siempre quien obra, su operacion, sin embargo, procede de la potencia correspondiente, i que esta potencia es, por tanto, principio inmediato i próximo de la operacion, i distinta de la esencia del alma.

ARTÍCULO III.

Del criterio para conocer i distinguir las facultades.

1. En toda investigacion jeneral, tan luego como se ha fijado el objeto, hai que determinar el modo con que podemos llegar a conocerlo, pues solo entónces se conoce el término i el camino. Hasta aquí hemos tratado de fijar ante todo qué cosa sea una facultad del alma humana, i hemos visto que toda facultad es el principio inmediato i próximo de la accion, distinto realmente de la esencia del alma. Pues ahora preguntamos: siendo ésta la naturaleza de toda facultad del alma ¿qué medio tenemos para poder conocerlas?

2. Toda facultad, por el hecho de ser principio próximo de la accion, es en sustancia una fuerza ó una tendencia: como tal, dice relacion a su acto, i por su acto, a su término correspondiente. En cuanto es una fuerza, es decir, una potestad de obrar, necesariamente dice relacion al acto, pues potestad que nada puede, es contradictoria. Pero todo acto pide un término adonde se encamina: cuando yo digo: *tengo la facultad*, tú me preguntas al momento: *¿de qué?;* si yo te respondo entónces: *de hacer*, tú vuelves a preguntarme: *¿de hacer qué cosa?* Es decir que miéntras yo no te diga el término, o la cosa que quiero hacer (por ejemplo, una casa, un libro, etc.) tu no sabes ni de qué *facultad*, ni de qué *hacer* te hablo. Luego toda facultad dice relacion a su acto, a su término; es decir, que el término, o el objeto, es quien determina el acto i la facultad.

3. Pero este objeto que determina el acto i la facultad, no es el objeto considerado en todo su ser material, sino solo bajo un aspecto, bajo un determinado modo proporcionado a la índole de su tendencia. Así, por ejemplo, la facultad visiva tiende solo a lo que el objeto tiene de visible, i la facultad de entender, a lo que tiene de intelijible, por mas que el tal objeto visible o intelijible tenga otras varias propiedades, i no obstante existir en concreto otros muchos objetos visibles e intelijibles como él. Una

cosa, es, pues, el objeto considerado materialmente en todas sus propiedades; otra cosa es considerado relativamente a la facultad de quien es término bajo un solo aspecto, bajo un determinado modo. Considerado de aquel primer modo, llámase objeto *material*, porque en efecto no vemos en él otra cosa mas que su existencia real sin tomarlo para nada en cuenta como término de una tendencia: considerado del segundo modo, llámase *formal*, porque representa la forma, la propiedad, el especial modo de relacion que la potencia tiene con él. Por ejemplo: el color de una manzana, de un libro, de una pared, es objeto *formal* de nuestra facultad visiva en cuanto es la cualidad que en esas tres cosas es término de la tendencia de esta nuestra facultad; pero esas tres cosas en sí son simples objetos *materiales*.

De aquí resulta cómo, pudiendo una misma cosa estar dotada de varias cualidades, puede ser objeto i término de varias potencias. Objeto de la vista son muchas cosas por la razon única de ser ellas visibles; pero esas mismas cosas son tambien término del tacto: pues en virtud de estas propiedades diferentes, son a un mismo tiempo objeto de la vista por su color, objeto del tacto por su resistencia. Por aquí se ve cuál es propiamente el objeto que determina el acto i la tendencia, a saber: es aquel a quien la tendencia se refiere por medio de su acto correspondiente. I es asi que la tendencia se refiere al objeto, no por razon del ser material del objeto, sino en cuanto está dotado de la propiedad correspondiente a la índole de la tal tendencia, o lo que es igual, se refiere al objeto no *material* sino *formalmente*; luego la tendencia se determina por el objeto *formal*, no por el *material*.

4. Pues bien, siendo la tendencia i el acto determinados siempre por su respectivo objeto formal, resulta ser tan imposible que una sola facultad pueda tender a objetos formalmente diversos, como que una cosa pueda moverse simultáneamente en dos opuestas direcciones. Tan imposible es que la tendencia a producir el acto A sea simultáneamente tendencia a producir el acto B, como que la facultad de ver sea simultáneamente facultad de oir. Sin duda una i otra facultad pueden estar juntas en un mis-

mo sujeto, pero no serán jamas una misma cosa, como en el movimiento local, el impulso o tendencia a la derecha, no será jamas tendencia o impulso a la izquierda. Por consiguiente, allí donde haya objetos formalmente diversos, hai forzosamente términos de actos i de tendencias diversas. I es así que las cosas diversas no se pueden reducir a una sola cosa, o lo que es igual, son irreducibles; luego *allí hai potencias distintas donde hai actos i objetos irreducibles entre sí.*

5. Asentado ya el principio jenerador de la distincion de las potencias, examinemos ahora el modo en que las conocemos. Toda tendencia, hemos dicho, se refiere a su acto, i por su acto, a su término correspondiente; este término, en el primer movimiento al ménos de la tendencia, no puede considerarse como intrínseco a ella; pues en tal caso, dejaria de ser tendencia, porque ningun ser tiende a conseguir lo que posee de hecho. El hombre, pues, con sus tendencias encamina su operacion inicial al logro de un término que se halla fuera de él. Tal es el hecho primitivo de todo acto humano.

El análisis de este hecho nos ofrece dos objetos distintos, a saber: la facultad que tiende a su término, i el término a donde tiende la facultad. ¿Cuál de estas dos cosas conocemos primero? ¿el objeto ántes que la facultad o viceversa? No es difícil la respuesta, solo con parar mientes en la sustancia de la pregunta. Al investigar el cómo conocemos las facultades del alma, investigamos en resúmen el medio con que podamos conocer detenidamente las facultades que tenemos para obrar: este medio forzosamente ha de corresponder a lo que en el órden de la realidad determina nuestras facultades; i es así que, segun ya lo hemos visto, lo que determina a una facultad es su término correspondiente; luego debemos conocer el término ántes de tratar de conocer la facultad.

Si consideramos, por otra parte, el órden de relacion puesto por la mente de Dios creadora entre el objeto i la facultad, verémos que, lójicamente hablando, ántes es el primero que la segunda. ¿Cuál artífice, en efecto, comienza construyendo el instrumento ántes de determinar el fin para que ha de emplearlo, cuando precisamente este fin es quien le da la norma para buscar i determinar el instrumento? ¿I qué otra cosa son nuestras facultades sino los instrumentos naturales de nues-

tros actos? ¿i qué otra cosa es el objeto de nuestras facultades sino el fin a que deben tender, pues por eso cabalmente se le llama *término*? Luego, segun órden natural, ántes que la facultad, es el objeto.

Ademas, el término, que en su realidad física es independiente de nuestras facultades, en tanto es tal término i objeto de una facultad en cuanto ésta, o de hecho se ejercita en él, o puede ejercitarse. Por ejemplo, el objeto visible existe en su realidad física, veámoslo nosotros o no lo veamos, i no puede llamarse término de nuestra potencia visiva miéntras no consideremos que nuestra potencia se ejercita de hecho en él, o que puede ejercitarse. I es así que el acto es el medio por quien la facultad se ejercita; luego por el acto hemos de conocer la facultad. Es decir que nosotros conocemos nuestras facultades por sus objetos i por sus actos. Si el hombre, en efecto, no viese por medio de la luz, ni aun sabria que tenia vista, ni aun comprenderia, como le sucede al ciego de nacimiento, qué cosa sea el ver.

ARTÍCULO IV.

Si las potencias del alma son múltiples, i de cómo su multiplicidad pueda conciliarse con la simplicidad del alma.

1. Dado que a las potencias del alma las conocemos por sus actos i objetos respectivos, i que la irreducibilidad de estos constituye el criterio de la distincion de aquellas, resulta indudablemente que en el alma existen varias i diversas potencias. De hecho advertimos en el alma varias i diversas operaciones, que por ser tales, son irreducibles entre sí: por ejemplo: el alma siente, entiende i quiere; pero su sentir no es entender, ni su entender es querer: i es así que a operaciones múltiples e irreducibles corresponden múltiples i distintas potencias, pues aquellas sin éstas no podrian existir; luego si no queremos admitir actos sin facultades correspondientes, que seria lo propio que admitir efectos sin causa, necesario es reconocer que en el alma existen facultades múltiples i distintas.

No solamente la variedad de las operaciones del alma, sino

su naturaleza misma nos da otro argumento irrebatible para demostrar que sus potencias son múltiples. Héle aquí: Siendo espiritual por su naturaleza el alma, pero inherente tambien al cuerpo, ha de suceder que de sus actos i potencias, respectivamente, unos se realicen i ejerzan por medio de órganos corporales, i otros por medio de ajentes incorporales: es así que los actos i potencias de la primera clase tienen que ser necesariamente diversos de los de la segunda, como quiera que no pueda ménos de ser diverso el modo de obrar segun que dependa o no dependa de órganos corpóreos; luego la naturaleza misma del alma humana prueba que forzosamente hai en ella múltiples i diversas potencias. Por aquí se ve cuán erradas anduvieron las escuelas de Leibnitz i de Condillac, cuando la primera no concedió al alma otra potencia sino la *fuerza representativa del universo*, i la segunda redujo todas las potencias del alma a una *trasformacion* de la sensibilidad.

2. Pero siendo i todo múltiples i diversas las potencias del alma, deben sin embargo nacer de su esencia, como quiera que no sean otra cosa sino los medios, o llámese los instrumentos naturales de que la propia alma se sirve para realizar sus actos: i es así que lo que es natural, no puede ménos de nacer de la esencia del sujeto a quien pertenece; luego las potencias del alma son otras tantas propiedades naturales que se derivan de su esencia. I derívanse en efecto por una especie de *natural resultancia*, en tal manera que, supuesta la existencia de la esencia del alma, síguese necesariamente la de sus potencias, como supuesta la existencia del sol, síguese la de la luz.

3. Por aquí vemos igualmente que las potencias, en el mero hecho de nacer de la esencia única e indivisa del alma, deben guardar entre sí una subordinacion natural. *Una* debe ser en efecto la accion del ser *uno*, pues el obrar no es sino la actuacion del ser: i es así que no puede darse un ser que por su naturaleza se actúe en dos modos diversos, pues lo natural lleva consigo lo constante i lo invariable; luego dos actuaciones diversas i simultáneas en un mismo sujeto serian contradictorias. O decir que el hombre no es *uno*, lo cual es tan absurdo como en otra parte verémos; o conceder que su natural actividad es *una*. Pero como al mismo tiempo sus potencias

son diversas, diversos tienen que ser tambien los principios inmediatos de su accion, no obstante que todos hayan de concurrir i reducirse a la unidad del obrar humano. I es así que lo múltiple no puede reducirse a la unidad sino por medio de natural subordinacion entre los principios múltiples; luego las facultades del hombre deben por naturaleza estar subordinadas entre sí. Esta es consecuencia necesaria de derivarse las potencias del hombre de su esencia única e indivisa.

I efectivamente, la accion de las facultades destinadas a internar en el hombre las nociones necesarias i a determinarle a obrar, parten de los objetos externos a los sentidos residentes en los órganos; de los sentidos, pasan a concentrarse en la conciencia i en la memoria, i se repiten luego en la imajinacion, donde el entendimiento, con su virtud de abstraer, jeneraliza i espiritualiza las nociones que le suministran los sentidos i la imajinacion, i por último, con la facultad de raciocinar, juzga i representa al hombre activo el bien i los medios de obtenerlo. La voluntad abraza luego libremente el bien i los medios de alcanzar lo que el entendimiento le propone; despues, con las pasiones que corresponden a la imajinacion, propaga en el hombre físico la tendencia al propio bien i a los dichos medios, moviendo, por último, los órganos ejecutores hácia los objetos, término inmediato de la accion humana. De esta manera la actividad del hombre describe un círculo, volviendo a su primer punto de partida. Por eso cabalmente, una vez excitada i puesta en movimiento el alma por cualquiera solicitacion que el objeto cause en ella, se hace apta inmediatamente para obrar con todas sus potencias, capaces de terminarse, cada cual segun su oficio propio, en el mismo objeto.

4. Por el hecho mismo de hallarse estas potencias múltiples tan subordinadas entre sí que todas concurren a la unidad de la accion humana, se ve que su multiplicidad i diversidad no puede dañar a la simplicidad de la esencia del alma. La conciliacion de aquella multiplicidad de potencias con esta simplicidad de esencia es metafísicamente necesaria, i se demuestra por la naturaleza misma de las potencias. En efecto, no siendo éstas, como no lo son, idénticas a la esencia del alma, claro está que no entran a formar parte de la misma esencia, sino que son distintas de ella. I es así que sin caer en absurdo, no puede concebirse que el fondo intrínseco de la

esencia de una cosa sea alterado por algo que no constituya parte de esa esencia; luego la multiplicidad de las potencias del alma no puede dañar en manera alguna a esa esencia simple e indivisa.

Si ahora se quiere investigar mas por menor cómo la multiplicidad de las potencias puede conciliarse con la simplicidad de la esencia del alma, reflexiónese que siendo necesaria esta multiplicidad i diversidad de potencias para que el alma realice sus múltiples i diversas operaciones, i procediendo a su vez esta diversidad de operaciones de la diversidad de términos i objetos a que se refieren, esta misma diversidad de objetos constituye el principio i el fin de la diversidad de las potencias; o lo que es igual, esta diversidad de potencias es necesaria al alma para que realice operaciones que han de terminarse en objetos diversos. Es decir que siempre el alma, considerada en sí misma, es un principio *uno*, bien que se actúe por medio de potencias diversas; o de otro modo: es una fuerza única i una actividad indeterminada, que se actúa diversamente segun los diversos términos a que han de referirse sus actos. De aquí inferia Santo Tomas que las potencias del alma no son *partes esenciales de su esencia*, sino actividades, diversas de la actividad única indeterminada del alma; a la manera que en el gobierno monárquico, la potestad de los ministros no es sino una especie de ramificacion del todo réjio potestativo.

En resúmen, así considerada la multiplicidad i diversidad de las potencias, ningun detrimento puede causar a la simplicidad de la esencia del alma: 1.° porque las potencias no constituyen la esencia del alma, considerada absolutamente, o en sí misma; 2.° porque esa multiplicidad i diversidad de potencias no se deriva del concepto absoluto del alma, sino de la relacion de la misma a objetos múltiples i diversos; 3.° porque no siendo las potencias sino diversos modos en que se explaya la actividad del principio único *alma*, léjos de destruir la simplicidad de este principio, la presuponen, por aquella lei en cuya virtud todo lo múltiple presupone una unidad a quien reducirse.

ARTÍCULO V.

Del conato residente en todas las potencias del alma.

1. Como quiera que toda potencia implica tendencia a determinada especie de actos, tiene por lo mismo una propension a emitir los actos de esa determinada especie. Pues a esta propension llámasela *conato*. Que en toda potencia existe esta propension nativa, cosa es indudable; pues cómo quiera que cabalmente en el acto consisten la perfeccion i el fin de toda potencia, forzoso es que cada cual de ellas esté ordenada a la realizacion de su actividad propia, porque en esto consisten su perfeccion i su fin. Es así que toda cosa ordenada a un determinado fin tiene cierta propension e inclinacion a realizarlo; luego en toda potencia del alma reside propension a realizar sus actos propios. Esta propension, repetimos, es lo que se llama *conato*; luego la existencia de este conato que reside en toda potencia del alma, resulta de la misma naturaleza íntima de cada potencia.

2. Explicada ya la índole de este conato que reside en todas las potencias del alma, expongamos ahora sus efectos principales, a saber: 1.° La potencia no se inclina, en virtud del conato, a emitir tal o cual acto singular que haya de terminarse en tal o cual singular objeto, sino a la especie universal de actos que sean propios de la potencia respectiva. 2.° La perfeccion de cada acto del alma crece en razon directa de la intensidad del conato puesto en él por la potencia en quien tiene su principio; pues siendo el acto un efecto de la potencia movida por el conato respectivo, claro está que tanto mas perfecto será un acto cuanto mas intenso fuere el conato en cuya virtud se actúa la potencia. I sucede en esto que cuanto mayor es el conato en una potencia, i cuanto mayor es por consiguiente la perfeccion del acto resultante, otro tanto decrece en las demas potencias, i de aquí que la mayor duracion del conato en algunas potencias disminuye i debilita de suyo el ejercicio de todas las demas.

ARTÍCULO VI.

Clasificacion de las facultades del alma.

1. Divídense las facultades del alma humana en *vejetativa, sensitiva, intelectiva, apetitiva*, i *locomotiva*. Las cuatro primeras se subdividen en varias especies particulares: la facultad vejetativa, en *nutritiva, aumentativa*, i *jenerativa;* la sensitiva, en cinco sentidos externos, la *vista*, el *oido*, el *gusto*, el *olfato* i el *tacto*, i en cuatro internos, a saber, el *sensorio comun*, la *fantasía*, la *memoria* i la *estimativa;* la facultad intelectiva, en *entendimiento ajente* i *entendimiento posible;* finalmente, la facultad apetitiva se subdivide en *apetito sensitivo* i *apetito intelectivo* que se llama tambien voluntad.

2. De estas facultades, unas son *activas*, otras *pasivas*. Llámase pasivas las que obran en virtud de la accion de un objeto externo, i activas las que obran sin accion real ni próxima de objeto externo alguno.

A esta clasificacion de las facultades o potencias en activas i pasivas puede reducirse aquella otra que hacen muchos autores en potencias *aprensivas* i *expansivas*, diciendo que las primeras son aquellas por cuyo medio conocemos los objetos, i las segundas aquellas por cuyo medio tendemos a apropiárnoslos; que en virtud de las primeras, el alma es movida a obrar por la accion de los objetos que le vienen de fuera, i por consiguiente que su operacion comienza externamente i se termina interiormente; miéntras que en virtud de las segundas, la operacion comienza en lo interior del alma, i se termina en el objeto exterior. Pero este es un juego de palabras; pues si en virtud de las potencias *aprensivas* el alma obra excitada por objetos exteriores, i en virtud de las *expansivas* obra por movimiento interno para apropiarse despues el objeto conocido, tanto importa decir que las primeras son potencias *pasivas*, i las segundas *activas:* los nombres serán distintos; pero la idea i la sustancia serán iguales.

3. Aquí es mui de notar la diversa relacion que las facultades aprensivas i expansivas guardan con sus objetos correspondientes. Debiendo, segun las facultades *aprensivas*, comunicarse el objeto al sujeto que conoce, es natural que el pri-

mero tome algo de la condicion del segundo en el acto de comunicársele; por ejemplo, cuando el sentido aprende la piedra, tiene ésta que hallarse en él de algun modo, pues de lo contrario no podria conocerla; pero la piedra no se halla en el sentido como ella es en su realidad física, sino que existe segun su forma i de un modo tan completamente inmaterial como el sentido que la recibe; miéntras que en su realidad física existe de un modo completamente material. Aquí se ve cómo, por medio de las facultades aprensivas, el objeto, en cuanto es tal, recibe del sujeto conociente una nueva perfeccion, en virtud de la abstraccion misma con que el sujeto labra, digámoslo así, el conocimiento del objeto. Trátase, por ejemplo, de conocer un círculo: esta figura, en el órden real, existe siempre en una materia determinada, sea hierro, oro, madera o cualquiera otra; pero en el concepto que el matemático forma de la propia figura, queda ésta segregada de la materia en que se determina para ser contemplada en sí misma. ¿Veis aquí la gran perfeccion que esta figura ha obtenido por medio de la abstraccion que el entendimiento ha labrado en ella? En el órden concreto existia determinada, circunscrita en un elemento mudable i material; miéntras que en el órden ideal, tiene una existencia universal, no circunscrita, inmutable, no solo por la inmutabilidad de los caractéres de que la ha revestido el entendimiento, sino por la del entendimiento mismo, en quien la nocion de aquella figura tiene asiento inmutable.

Pero del propio modo que el objeto recibe de las facultades aprensivas, o del sujeto conociente esta perfeccion, así tambien participa de la imperfeccion del mismo sujeto, no ya porque éste pueda mudar la condicion natural del objeto de su conocimiento, pues no siendo creadora la mente humana, imposible le es cambiar la natural condicion de las cosas, sino porque, como quiera que el objeto expresa el ser, no solo en calidad de real e independiente de toda relacion con el sujeto que lo conoce, sino ademas en cuanto es conocido, de aquí que siempre que se le conozca con imperfeccion, imperfecto resulta ser él mismo en calidad de objeto del conocimiento; pues su imperfeccion recae entónces cabalmente sobre la especial relacion en cuya virtud el ser se denomina *objeto*. Concluyamos, por tanto que, atendida la relacion que media entre

el sujeto i el objeto, éste recibe de aquel su perfeccion o su imperfeccion. Así se comprende cómo el estudiar animales inmundos, i hasta vicios del corazon humano, sea cosa recomendable, en cuanto, léjos de que la deformidad intrínseca de estos objetos vicie el entendimiento, lo que sucede es que esos objetos mismos se ennoblecen con la perfeccion que el entendimiento adquiere estudiándolos.

Diversa de las facultades *aprensivas* es la relacion que guardan las *expansivas* con sus objetos propios; pues así como en las primeras, por el hecho de haber de comunicarse el objeto al sujeto es menester que se informe de la condicion de éste; en las segundas, por el contrario, habiendo de tender el sujeto a hacer suyo, a trasmutar, digámoslo así, en sí mismo i de la manera que esto es posible, el ser del objeto, no dan ellas al objeto perfeccion alguna, sino que la reciben. Por eso llámase *justa* i se enaltece la voluntad que tiende al órden i a la justicia, i dícese *injusta* i se degrada la que tiende a lo contrario.

DINAMILOJÍA ESPECIAL.

Las facultades del hombre activas i pasivas, o llámeselas aprensivas i expansivas, que van a ser objeto de nuestro estudio en esta parte de la filosofía, son de dos especies, a saber, sensitivas o intelectivas. Por la animalidad, que el hombre tiene de comun con los animales, posee como ellos facultades sensitivas; pero diferénciase de ellos en que ademas posee la racionalidad, i de consiguiente facultades intelectivas, propias de su específico ser. ¿Cuál de estas dos clases de facultades humanas debemos examinar primero, las sensitivas o las intelectivas? Fácil es responder. Toda investigacion ordenada i metódica exije partir de lo mas jenérico a lo ménos universal; es así que lo mas jenérico es el hombre en su animalidad, por ser elemento que le es comun con los brutos, i que de este elemento comun proceden en el hombre i en el bruto las facultades sensitivas; luego por ellas debemos comenzar. Pide igualmente el órden que de entre estas facultades sensitivas, comencemos por estudiar las aprensivas, no solo porque, segun el órden natural, las aprensivas enjendran a las expansivas, sino porque éstas no pueden obrar sin la guia de aquellas. La voluntad humana, por ejemplo, no puede moverse a obrar sin algun objeto, i este objeto se lo presenta el entendimiento; así tambien las aprensiones de los sentidos son quienes excitan el instinto en el hombre i en el bruto.

CAPÍTULO I.

De la sensibilidad.

ARTÍCULO I.

Distincion entre la sensibilidad interna i la externa.

1. Compréndese bajo el único i jenérico nombre de *sensibilidad* todas las potencias sensitivas. Comunmente llámase sensibilidad cualquiera violenta conmocion del ánimo; pero en este sentido se expresa con ese nombre el efecto mas bien que la causa, el acto mas bien que la facultad. Para conocer, pues, la sensibilidad como jénero comprensivo de todas las especies de facultades sensitivas, hai que partir de un punto de vista mas extenso que de ordinario lo han hecho los filósofos.

2. No es el hombre un ser aislado de todos los demas que constituyen el mundo sensible, pues por el contrario su vida i su actividad están en relacion contínua con las de los demas seres, aunque inferiores a él. En virtud de esta íntima relacion, desde el primer instante de su existencia, recibe de los objetos exteriores que lo rodean, impresiones i modificaciones. Dotado como está de una vida física, no puede esquivar la accion de ajentes exteriores, ántes bien tiene que sentirla con tanta mayor viveza cuanto mas delicados sean sus órganos naturales.

Pero la accion que se ejerce sobre un sujeto vivo i animado como lo son el hombre i el bruto, no puede ser idéntica a la que se ejerce sobre un sujeto meramente material, es decir, no se puede inducir en él una forma sin que su actividad intervenga de algun modo; pues cabalmente los objetos sensibles no tienen otra eficacia respecto del alma sino excitar la actividad en ella i determinarla a obrar. I como quiera que toda operacion del alma se realiza mediante alguna de sus potencias, claro está que toda accion ejercida por algun sujeto sensible sobre la activi-

dad animal, excita i determina la operacion de alguna de las potencias sensitivas. Pues bien, a esta *potencia de la actividad animal puesta en movimiento por la accion de un sujeto externo corpóreo i material*, llámase *sensibilidad*, i al acto emitido por una potencia, llamásele *sensacion*.

La sensibilidad es *externa* o *interna*: externa es aquella que se sirve de órganos distribuidos en la superficie del cuerpo i tiene una relacion inmediata con los objetos exteriores; e interna, la que no se comunica con los objetos exteriores sino mediante una previa sensacion verificada en los sentidos externos, i cuyos órganos están localizados en el interior del cuerpo.

3. Pero, bien que la sensibilidad interna i externa se diferencien por su objeto respectivo, convienen sin embargo en muchas condiciones sujetivas i objetivas. Llamo *condiciones sujetivas de la sensibilidad* las que deben concurrir en los sentidos para que se muevan a obrar. Primera entre entre ellas es que toda potencia sensitiva está localizada en un órgano material; pues como quiera que la sensibilidad ha de ser excitada i movida por la accion de un objeto externo corpóreo, claro es que nada corpóreo podria obrar sobre el sentido si éste no existiera en un órgano corpóreo tambien. I la razon es obvia; pues en el realizarse cualquier acto, tiene que haber entre el ajente i el paciente alguna especie de asimilacion, o es preciso que lo que el ajente hace, sea idéntico a lo que el paciente padece, de modo que resulte un efecto único, al cual se llama *pasion* en cuanto se le considera con relacion al término de la operacion del ajente, i *accion* en cuanto se le considera como producto del ajente mismo. Pues bien, si los cuerpos hubiesen de obrar inmediatamente sobre sentidos desprovistos de órganos corpóreos, esa asimilacion seria imposible; porque si los cuerpos habian de obrar conforme a su naturaleza propia, no podrian producir sino una inmutacion material; i como esta inmutacion material no cabe en la naturaleza de los sentidos, que es inmaterial, resultaria falta completa de unidad de accion entre el sujeto que siente i el objeto sentido. Luego el alma no puede sentir sino a condicion de servirse de instrumentos corpóreos capaces de recibir la inmutacion material produ-

cida por el ajente externo, i de determinar los sentidos a ejercer sus funciones propias.

El órgano, aunque sea material, es sin embargo capaz de servir de instrumento al alma en el hecho de la sensacion, a causa de estar informado por el alma misma sensitiva. Pero es menester que se halle en su natural estado, es decir, sano i no afectado de accidental incapacidad alguna, pues que ha de servir de instrumento a la potencia sensitiva: i es así que todo instrumento mal dispuesto hace al ajente incapaz de realizar su accion propia, por cuanto no le da aquel modo de ser que su naturaleza pide; luego para que verdaderamente el órgano sirva de instrumento a la potencia sensitiva, debe hallarse en su natural estado.

4. Supuesto que toda potencia sensitiva tiene forzosamente que existir en un órgano, claro está que ninguna es capaz de advertir su propia sensacion por especie alguna de reflexion sobre sí misma, pues para esto seria menester que se concentrara en su totalidad i en cada una de sus partes. I es así que esto no puede ser, porque el órgano corpóreo de quien depende en su operacion la potencia sensitiva, como extenso que es, no podria concentrarse total sino parcialmente en cada una de sus partes; luego toda potencia sensitiva es irreflexiva.

5. La eficacia de un instrumento depende de sus naturales condiciones, que son las que determinan su ser i su operacion propia. Así pues, de las condiciones sujetivas que hemos hallado en las potencias sensitivas, podemos deducir las que debe tener su objeto, i a las cuales llamaremos *objetivas* por cuanto se refieren al objeto de la sensibilidad. Esta correspondencia entre las condiciones sujetivas i objetivas de las potencias sensitivas es metafísicamente necesaria, pues como quiera que toda potencia es determinada por su objeto correspondiente, necesario es que entre aquella i éste haya proporcion.

6. Toda potencia sensitiva, hemos dicho, es orgánica, o se ejercita por medio de órganos corpóreos. I es así que el término de una potencia orgánica debe ser corpóreo i material, como quiera que dependiendo siempre, en el ejercicio de todos sus actos, del órgano en quien naturalmente

reside, no puede tener como término sino cosa que sea conforme a la naturaleza del órgano mismo; luego es condicion objetiva de todo término de potencia sensitiva el que sea corpóreo i material. Confírmase esto con la experiencia, la cual da testimonio de que todo cuanto los sentidos aprenden, es siempre múltiple o compuesto de partes, ¿I qué otra cosa es lo múltiple i compuesto de partes sino lo material i corpóreo?

Esta condicion la tiene tambien respectivamente el objeto de la sensibilidad interna, que lo son las sensaciones ya realizadas en el alma; pues que si bien las sensaciones, en calidad de modificaciones del ser sensitivo, son inmateriales, van sin embargo necesariamente acompañadas de la inmutacion material del órgano sensorio que las recibe. Por ejemplo, la sensacion del gusto, aunque inmaterial en sí, va sin embargo acompañada de la modificacion orgánica del paladar, la cual sin duda es material, como lo es el órgano por ella modificado. Es decir que la sensacion implica un acto inmaterial, revestido de una forma material; i por esto cabalmente, bien que el objeto propio de la sensibilidad interna no sea absolutamente material como lo es el de la externa, tiene sin embargo una forma material que lo hace apto para ser directamente aprendido por una potencia sensitiva (1).

ARTÍCULO II.

Del objeto de los sentidos externos.

1. Asentadas ya las precedentes nociones jenerales sobre la distincion de la sensibilidad interna i externa, i sobre las condiciones comunes a entrambas, debemos ahora examinar mas pormenor la una i la otra, comenzando por la externa, que es la primera que entra en ejercicio.

2. Siendo el objeto propio de cada facultad lo que la determina i distingue, debemos comenzar el exámen de la sensibilidad externa investigando cuál sea su objeto pro-

(1) Hemos dicho *directamente*, porque, como despues verémos, no repugna que reflexivamente el entendimiento aprenda las sensaciones.

pio. Entiéndese por sensibilidad externa los cinco sentidos corporales con que aprendemos los objetos externos, i son a saber: *vista*, *oido*, *olfato*, *paladar* i *tacto*. En efecto, al objeto sensible externo lo percibimos, o en cuanto está dotado de color (*vista*), o de sonido (*oido*), o de olor (*olfato*), o de sabor (*gusto*), o de resistencia (*tacto*). De modo que la vista percibe en el objeto la cualidad del color; el oido la del sonido; el olfato la del olor; el paladar la del gusto grato o desagradable, i el tacto la de la resistencia. Es decir que cada uno de los cinco sentidos externos se emplea en el objeto externo con relacion a la cualidad sensible que está destinado a percibir en él. Los filósofos, al analizar este hecho que todos conceden, plantean acerca de él dos importantísimas cuestiones, a saber: 1.ª Si las cualidades sensibles que los sentidos aprenden en los objetos externos, i que Locke llamó *secundarias*, están realmente en los cuerpos, o son meras modificaciones del sujeto que siente: 2.ª Si los sentidos aprenden únicamente las cualidades sensibles del objeto, o si aprenden tambien el objeto mismo en quien, sea como fuere, se hallan.—Comencemos por examinar nosotros la primera de estas cuestiones.

3. Al efecto, digamos ante todo que los filósofos modernos, siguiendo a Descartes i a Locke, llaman cualidades *primarias* a las que, segun ellos, tienen existencia real i objetiva en los cuerpos; i *secundarias* a las que, segun ellos tambien, no son sino meras afecciones del sujeto sensitivo: en concepto, pues, de estos filósofos, las cualidades primarias son *objetivas*, i las secundarias *sujetivas*.

Para demostrar estos tales filósofos que el tener a los colores, sonidos, sabores, etc., por cualidades reales de los cuerpos, es una preocupacion vulgar, alegaron a diestro i siniestro varios hechos, como el de los dementes que ven i experimentan muchas cosas que no son; el de los que restregándose los ojos con fuerza, ven lucecitas en medio d · la oscuridad; i el de los sonidos i rumores particulares que cierta clase de enfermos sienten zumbarles en el oido. Partiendo de esta doctrina Hume i Berkeley, negaron toda objetividad a las cualidades *primarias*, Locke se la negó a las *secundarias*, i así entre unos i otros redujeron los

cuerpos a ser una mera coleccion de sensaciones. Vino despues la escuela escocesa acaudillada por Reid, i dióse a restaurar los diferentes caractéres de las cualidades *primarias* i *secundarias*, infiriendo que aquellas deben ser tenidas por propiedades reales de los cuerpos, i éstas por meras afecciones del sujeto sensitivo.

4. Así planteada la cuestion acerca de la distincion de las cualidades en *primarias* i *secundarias*, propóngome resolverla examinando tres puntos, a saber: 1.° ¿Es fundada esa distincion de cualidades? 2.° ¿Puédese tener a las *secundarias* por meras modificaciones sujetivas? 3.° Concedida la sujetividad de estas cualidades secundarias ¿es lójico dudar de la objetividad tambien de las primarias, i por consiguiente, de la existencia de los cuerpos?

Examinemos el primer punto. Dos cosas podemos considerar en los cuerpos: o la entidad que poseen independientemente de toda relacion con nuestros sentidos, o las aptitudes que tienen para afectar los órganos de la sensibilidad. La entidad constituye las cualidades reales i primarias; las aptitudes forman las cualidades sensibles i secundarias. A las unas las llamamos *reales*, porque consideramos únicamente la propia naturaleza del objeto, prescindiendo de toda relacion con los seres sensitivos, i *primarias* porque son la base i la condicion de las secundarias; a las otras las denominamos *sensibles* porque expresan alguna relacion con nuestros sentidos, i *secundarias* porque presuponen necesariamente la existencia de las reales, de las cuales no se distinguen sino por una distincion metafísica.

5. ¿Puédese tener a las cualidades secundarias por meras modificaciones del sujeto?

Para mayor intelijencia de esta cuestion advertirémos que los cuerpos, sin embargo de ser el objeto de la sensibilidad, no son ni pueden denominarse *sensibles*, considerados en sí mismos e independientemente de los sentidos. Así mirados, están constituidos en su propia realidad material, pero esa misma realidad es i se llama *sensible* en cuanto puede ser percibida por los sentidos, pues *sensible* no significa otra cosa sino aquello que puede ser sentido: por donde se ve que esta palabra no añade mas

a la realidad de ser corpóreo que la razon de cierta referencia a los sentidos.

Dada esta explicacion, fácil nos será resolver la dificultad quo nos hemos propuesto. Ya que la palabra *sensible* implica propiamente la relacion de un objeto material con una facultad sensitiva, evidentemente falsa es la doctrina de los filósofos que enseñan que las cualidades secundarias son puramente sujetivas, o como Gioberti las dividen en puramente objetivas i puramente sujetivas.

Los cuerpos, segun lo hemos dicho, están constituidos en su propia realidad independientemente de nuestros sentidos; pero como quiera que conocemos el ser material por sus propiedades, i que damos a éstas distintas denominaciones segun la manera como afectan nuestras potencias sensitivas, de ahí proviene que atribuimos a la misma realidad diversos calificativos denominándola colorada, sonora o sabrosa, etc., cuando está en comunicacion actual con nuestros sentidos. Por tanto, color, sabor, sonido i demas cualidades secundarias no expresan otra cosa que las diversas formas bajo las cuales las propiedades de los cuerpos se nos manifiestan en la sensacion.

Corolario I. Do lo dicho se sigue que la forma sensible que revisten los cuerpos durante el hecho do la sensacion, no existe en ellos sin sentido que perciba actualmente, i que por consiguiente se puede alterar esta forma sensiblo a causa de una alteracion del órgano sensitivo, como se nota, por ejemplo, en aquellos que ven amarillo lo que aparece verde a un órgano sano.

Corolario II. Se deduce tambien que para los seres puramente espirituales no hai colores, ni olores, ni cualidad secundaria alguna, porque las cosas materiales no pueden ser conocidas *sensiblemente* por seres que carecen de sentidos. Eso no impide que conozcan toda la realidad de las mismas cosas, pero las conocen de otra manera.

6. Resuelta de este modo la primera cuestion que nos habíamos propuesto, vamos ahora con la segunda, a saber: si objeto de la sensibilidad son únicamente las cualidades sensibles, o si lo es tambien el sujeto material i sensible en quien residen. En este último sentido la resuelven San-

to Tomas con todos los escolásticos i entre los filósofos modernos Gallupi. I efectivamente, como las cualidades sensibles no existen separadas de los cuerpos a quienes pertenecen como tales cualidades que son de ellos, claro está que el sentido que las aprendiese a ellas solas sin el sujeto en quien residen, tendria que realizar un acto de abstraccion para separar aquellas i éste. Pero es así que los sentidos, como facultades meramente orgánicas, no pueden aprender sino lo concreto, corpóreo i material, i por consiguiente son incapaces de acto alguno abstractivo; luego la sensibilidad externa tiene que aprender las cualidades sensibles en el objeto corpóreo en quien están. ¿I qué significa aprender las cualidades en el objeto en quien están, sino aprender a las unas i al otro?

A esta doctrina Reid, Rosmini i otros oponen la siguiente objecion.—La aprension de la sustancia es propia de la intelijencia: luego los sentidos no pueden percibir otra cosa que las cualidades sensibles.—Este sofisma se funda en una equivocacion. En efecto, de dos maneras puede entenderse la sustancia; o se toma por la esencia de una cosa, es decir, por aquello que constituye una cosa en su jénero i especie; o se toma por el sujeto de las cualidades, es decir, aquello a lo cual están adheridas las cualidades. Considerada del primer modo la sustancia es objeto del entendimiento, pues es cosa universal; considerada del segundo modo, es objeto del sentido, pues estando determinada por las cualidades que solo residen en ella, es cosa singular. Con todo, advertirémos que los sentidos no conocen la sustancia de una manera clara i distinta, sino oscura i confusamente.

7. Varias consecuencias se deducen de esta doctrina; pero yo me limitaré a indicar dos, que me parecen ser las mas importantes. La primera es que el acto mismo de la sensacion externa incluye *percepcion* de un concreto material extraño al sujeto sensitivo, o que es percepcion de los cuerpos. *Percepcion* debe en efecto ser llamada la sensacion, pues que por ella se hace manifiesto al sujeto sensitivo un concreto material. I es así que, segun ya hemos visto, a no profesar el absurdo de admitir una sensacion sin término respectivo, hai que admitir que la sensacion exter-

na pone en noticia del sujeto sensitivo algo extraño a él, que no puede ser otra cosa sino un concreto material, o un cuerpo; luego el acto de la sensacion incluye necesariamente la percepcion de los cuerpos. I de esto da testimonio la misma conciencia cuando nos dice que con nuestra vista no vemos la impresion agradable o desagradable causada en el nérvio óptico, sino un cuerpo dotado de color i distinto de nosotros. Lo propio nos sucede con los demas sentidos, que todos confusamente i del modo que les es posible, perciben una cosa que suena, o que huele, o que tiene sabor, o que resiste. Es decir que la sensacion en su indivisible unidad, dice sin embargo relacion a dos cosas: una, el sujeto a quien modifica; otra, el objeto por ella aprendido. Modifica al sujeto en cuanto se hace inherente a él; pero al modificarlo, le da a conocer una cosa; de manera que lo actúa, no solo haciéndole sentir realmente, sino dándole aprension i noticia de su objeto. El acto de ver, por ejemplo, informa a la potencia visiva, i es por lo mismo una modificacion de ella; pero no una modificacion cualquiera, sino modificacion en jeneral de una facultad cognoscitiva; es acto de vision. I como el término de este acto es extraño al sujeto sensitivo (lo propio que sucede respecto de toda sensacion externa), de aquí que ese acto, sin perder nada de su indivisible unidad, dice relacion al sujeto que siente i a la cosa exterior sentida por él.

La segunda conclusion, no ménos lójica que la primera, es que la percepcion de los cuerpos es *inmediata;* pues que si la sensacion externa no bastase ella sola a darnos noticia de la entidad corpórea que hemos sentido, necesitaria de otros elementos para convertirse en percepcion de esa entidad, i entónces la percepcion seria mediata porque se habria realizado con elementos no contenidos en ella. Pero admitido que la sensacion externa es por sí misma percepcion de un concreto corpóreo, la percepcion es inmediata por el hecho de no necesitar de elemento alguno extraño para darnos noticia de ese concreto.

ARTÍCULO III.

Del verdadero oríjen de la sensacion.

1. Dado que a toda potencia la determinan un acto i su objeto, claro está que para conocer una facultad del alma humana, no basta conocer su objeto, sino que es preciso conocer tambien sus actos i su modo de obrar. I aun es mas necesario este segundo conocimiento que el primero, porque si bien la potencia dice una relacion esencial a su objeto propio, este al fin es extrínseco a ella; miéntras que el acto le es intrínseco, en razon a ser el que la actúa i perfecciona. Por eso, analizado ya el objeto de la sensibilidad externa, debemos investigar ahora su modo de obrar, o el oríjen de la sensacion externa.

En todas las especulaciones de los filosófos acerca de este punto, se les ha ofrecido forzosa i exclusivamente una de estas tres hipótesis, a saber: o que la actividad del alma es causa única de la sensacion; o que lo es únicamente algun ajente externo; o que lo son junta i simultáneamente el ajente externo i la actividad del alma. Pero como el alma habria de ser causa única de la sensacion, o necesariamente o libremente, de aquí que la primera de esas hipótesis se subdivida en estas dos, a saber: o el alma es causa única *necesaria* de la sensacion, o es causa única *libre.* Leibnitz profesa lo primero, i Fichte lo segundo. Del propio modo, en la hipótesis de que la sensacion nazca de causa externa, cabria decir que esta causa, o es espiritual o es material; i de aquí la subdivision tambien de esta hipótesis en otras dos: Berckeley, que está por la primera, pone a Dios por causa única de nuestras sensaciones; Broussais i Cabanis, que están por la segunda, ponen la accion de los cuerpos sobre nuestros sentidos. Entrambas opiniones son erradas: las refutaré separadamente, exponiendo de paso el verdadero orijen de la sensacion.

2. *La actividad necesaria del alma no es razon suficiente de las sensaciones.*—Fundamento de esta verdad es el hecho mismo de la sensacion. Toda causa suficiente ha de servir ella sola para producir su efecto; si esa causa es ne-

cesaria, lo produce siempre i necesariamente. Es así que la experiencia de cada cual nos da testimonio de que no siempre sentimos, i que solo sentimos cuando interviene la accion de un objeto externo que mueve nuestra sensibilidad; luego la actividad necesaria del alma no es razon suficiente de nuestras sensaciones. Se nos replicará talvez que, siendo i todo razon suficiente de la sensacion la actividad necesaria del alma, necesítase sin embargo una causa externa que excite esa actividad como simple condicion u ocasion; pero yo pregunto: i despues que obre ese ajente externo ¿la actividad del alma, permanece indiferente, o no? en otros términos: ¿recibe o no algun jénero de determinacion? ¡No la recibe? entónces es en vano apelar a causa ninguna externa para explicar el hecho de la sensacion. ¿La recibe? entónces la sensacion no nace únicamente de la actividad del alma, pues que tambien concurre a producirla un ajente externo.

Por otra parte, para que la actividad necesaria del alma fuese causa única de nuestras sensaciones, seria preciso que el alma, en fuerza de su misma natural conformacion, fuese determinada a representarse los cuerpos, únicos objetos que pueden ser de los sentidos externos. ¿I por dónde existe en el alma semejante necesidad de representarse los cuerpos? ¿qué conformidad hai entre el alma, que es simple, i los cuerpos, que pueden ser único objeto de los sentidos? Ademas, si el alma fuese determinada por su misma constitucion interna a representarse los cuerpos, ¿qué razon habria para que sin dejar de ser siempre una misma su constitucion interna, de resultas de esa representacion se hiciese varia hasta el punto de tener como objeto cosas opuestas e incoherentes? ¿Cómo, si el alma se representa los cuerpos por medio de una evolucion interna, no los contempla interiormente, sino fuera de sí? Ninguna de estas cuestiones puede resolver la doctrina de los que explican la sensacion por una evolucion interna i necesaria del alma.

3. *Tampoco la actividad voluntaria del sujeto puede tenerse por causa suficiente de la sensacion.*—Para que la voluntad pueda querer un objeto, necesita conocerlo ántes, pues *ignoti nulla cupido.* Luego, no solamente la voluntad

no puede ser causa única de la sensacion, sino que tampoco podria mover al sujeto a que se representase los cuerpos, sin tener ántes noticia de esta representacion. Ademas esa hipótesis destruye el hecho mismo de la sensacion, que con ella se quiere explicar; pues ateniéndonos a ese hecho tal como nos lo ofrece la experiencia, vemos que se realiza necesariamente i sin concurso alguno de nuestra voluntad: por ejemplo, yo soi dueño de no arrimar al fuego mi mano; pero si la arrimo, no soi dueño de no quemarme; i por el contrario, aunque me empeñe en quemarme, si no media algun objeto capaz de suscitar en mí esta sensacion, no me quemaré, por mucho que en ello me empeñe; lo cual no seria así ciertamente, si mi voluntad fuese causa única, bastante a dar existencia al acto de la sensacion. De esto nos da evidente testimonio nuestra conciencia, i ni Fichte ni su escuela pueden negarlo, por mas que obstinados en que al acto de la sensacion nada concurre exterior al alma, sino únicamente la libre actividad del sujeto sensitivo, salgan luego del paso con declarar ilusorio el hecho mismo de la sensacion.

¿Pero quién les ha dado derecho para esto?—El alma, dicen, nada extraño a sí misma puede percibir, porque de lo contrario ejerceria su actividad en lugares donde no está ella, i ninguna sustancia puede obrar en donde ella no está; luego la sensacion se realiza meramente por medio de una *evolucion intrínseca del yo*, i de consiguiente, no puede representar otra cosa sino diversas modificaciones de este mismo *yo*.—Semejante modo de discurrir prueba ignorancia completa del hecho de la sensacion: ésta lo propio que cualquier otro conocimiento, es una operacion que se realiza i termina en el sujeto que siente, pues él es quien la siente; i siendo así esto, no es su alma la que ha de salir fuera de sí misma en el acto de la sensacion, sino que ha de haber fuera del sujeto un objeto que se ponga en comunicacion con su alma. Por eso, cuando se quiera hallar el *puente* por cuyo medio se aproximen i unan el sujeto i el objeto en el acto de la sensacion, hai que buscarlo para hacer que el objeto pase al sujeto, i no viceversa.

4. *No puede ser única razon suficiente de la sensacion la*

actividad de una causa externa.—Tan errada como la doctrina de los que tienen por causa única de la sensacion la mera actividad del alma, es la opinion de los que dan por causa única una actividad exterior, material o espiritual. La sensacion es una operacion vital, i se atribuye al alma, la cual en tanto siente en cuanto tiene en sí el principio de esa operacion. I es así que no se concibe operacion vital sin la actividad de un principio interno de vida; luego la actividad de una causa externa no puede ser razon única suficiente de la sensacion. Por otra parte la sensacion, de resultas de ser acto i complemento de la facultad sensitiva, es siempre tambien producto de ella; i ni aun imajinar cabe que una facultad produzca su acto correspondiente sin poner en él su propia eficacia i actividad. Esta doctrina es tan concluyente contra Berckeley, que da como causa única eficiente de la sensacion el influjo divino, como contra los materialistas, que profesan no ser la sensacion otra cosa sino la impresion producida por los cuerpos exteriores. Pero como quiera que estas dos falsas opiniones, no obstante parar en una misma conclusion, parten de principios opuestos i contrarios, bueno será examinarlas cada una de por sí.

5. Hé aquí sustancialmente el raciocinio de Berckeley: —Entre el sujeto que conoce i el objeto conocido debe haber semejanza, por aquello de *el semejante conoce a su semejante*; el alma es inmaterial, los cuerpos son materiales; luego no puede conocerlos directamente. Que los cuerpos se representan en el alma, es indudable; pero no lo es ménos que ella no puede ser causa de estas representaciones, como quiera que en el acto de la sensacion, el alma es pasiva, no activa: los cuerpos tampoco pueden ser esa causa; luego la causa es un espíritu. Pues bien, el órden maravilloso que reina en esas representaciones, nos induce a concluir que su causa no puede ser otra sino Dios. Solo el mundo de los espíritus es una realidad; los cuerpos no son otra cosa sino una mera complexion de ideas producidas en nosotros por Dios.

Falsísima teoría; falsa, no solo en sí misma, sino por el principio en que se funda. Lo palparémos con meditar un poco sobre ella. Si Dios infundiese en nosotros una re-

presentacion de cuerpos que realmente no existieran, Dios seria ¡qué blasfemia! un espíritu malo que continuamente nos estaria engañando con darnos la percepcion de cuerpos que no existen, es decir, de puros fantasmas. I no vale apelar, como Malebranche lo hace, a la Omnipotencia divina, diciendo que Dios, como omnipotente, puede producir en nosotros percepcion de cuerpos sin existencia alguna: pues si bien el poder de Dios es infinito, no cabe que lo ejerza de un modo contradictorio a la misma naturaleza divina. I así sucederia si en su infinito poder cupiese producir en nosotros representacion de cuerpos que no existieran, porque entónces el atributo de la omnipotencia estaria en contradiccion con el atributo de la veracidad; i como los atributos todos de Dios se identifican con la misma esencia, claro es que en la hipótesis propuesta, Dios obraria de un modo contradictorio a sí mismo. No hai duda en que siendo Dios fuente de toda verdad, como lo es de todo ser, repugna decir que haya dotado al hombre de una facultad esencialmente falaz, que produzca en él un acto de conocer ilusorio; porque en este caso el error no dependeria del hombre sino que tendria por autor a Dios mismo.

Pero aun sin apelar a la veracidad de Dios, la experiencia nos muestra tal enlace entre las sensaciones i las ideas, que basta para argüir de falsedad el sistema de Berckeley. A todos nos consta, por ejemplo, que no podríamos comer sin estómago i demas órganos necesarios para la dijestion; pero si el comer i el dijerir no son mas que ideas ¿qué necesidad hai de que tengamos ideas del estómago i de las demas vísceras para formar las ideas del comer i del dijerir? ¿Por ventura no puede Dios producir en nuestra mente las unas sin las otras? Vaya otro ejemplo. Continuamente nos dice la esperiencia que sin auxilio de microscopio no podemos ver algunos cuerpos pequeñísimos: pues bien, ¿qué necesidad tendríamos de ese instrumento, si Dios nos diese inmediatamente ideas de esos cuerpecillos? Considérese ademas que tan luego como se tenga a Dios por autor único de todas nuestras ideas, no es posible hallar razon alguna de la diversidad de ideas entre los hombres. Si el órden de nuestras ideas es, como

lo dice Berckeley, el *órden mismo de las ideas de Dios* ¿por qué diversos hombres ven de diversa manera un mismo objeto? De creer a Berckeley, no deberíamos ver en esto otra cosa sino la voluntad *arbitraria* de Dios. Pero Dios no es ni puede ser arbitrario, porque entre todos los seres es el único sapientísimo, i sus ideas son *la razon* por excelencia.

6. He dicho que la doctrina de Berckeley es falsa, no solo en sí misma, sino tambien por el principio de que parte. Este principio es que lo semejante debe conocer a su semejante, i que en virtud de este principio debe haber entre el sujeto que conoce i el objeto conocido, semejanza de naturaleza. Principio absurdísimo. Sin duda que, siendo el conocimiento una operacion del alma, debe ser de la propia naturaleza del alma que conoce; pero de aquí se sigue, no que por ser inmaterial el alma, no pueda conocer mas que cosas inmateriales, sino que todo cuanto conozca, debe conocerlo inmaterialmente, porque solo así puede conocerlo todo, incluso las cosas inmateriales. No hai tampoco razon alguna para que *lo semejante* haya de ser conocido *por su semejante*, i no *lo opuesto por su opuesto*; ni sabemos que los partidarios de esta máxima la hayan justificado de ninguna manera. I aun añadimos quo por lo tocante a las sensaciones, como quiera que en ellas el alma es pasiva, segun lo confiesa el mismo Berckeley, es mas concebible el que pueda ser afectada por una causa de naturaleza opuesta que por una de naturaleza semejante.

Preguntamos ademas a Berckeley: si la semejanza sola de naturaleza entre el sujeto i el objeto basta para que el primero conozca al segundo, ¿cómo es que mi espíritu no solamente no percibe sino que tampoco puede percibir inmediatamente otros espíritus, de naturaleza igual al mio i en relacion con él? ¿cómo es, digo, que no puede percibirlos inmediatamente, sino que necesita del raciocinio para conocerlos? Por último ¿cómo los idealistas no han visto que, en virtud del principio de analojía de naturaleza, se puede negar la existencia de los espíritus con la misma facilidad que ellos niegan la de la materia? En esto no cabe duda, pues así como el idealista, al mismo

tiempo que afirma la inmaterialidad del alma, tiene por imposible conocer la materia, del propio modo el materialista, teniendo por evidente el hecho de la percepcion de la materia, sostiene que el alma es material. Sabido es, en efecto, que los filósofos de la escuela jónica i los físicos de Elea, partiendo del principio: *lo semejante se conoce por su semejante*, pararon en deducir que, pues el alma conoce las cosas materiales, debe ser ella misma tambien material.

7. Del propio modo que Berekeley, partiendo del principio mencionado *lo semejante* etc., dedujo que la sensacion nace de un influjo divino, así tambien los materialistas, observando que no hai sensacion sino mediante accion de cosa sensible sobre los órganos sensorios, (accion que en cuanto se termina en los órganos, se llama *impresion*), dijeron que las sensaciones no eran mas que impresiones; solo que Broussais i Cabanis, dados mas que otros materialistas a ver de concertar esta doctrina filosófica con los experimentos fisiolójicos, disintieron acerca del sujeto propio de esa *impresion-sensacion*: Broussais decia que lo era el cerebro, i de aquí dedujo que las sensaciones no eran otra cosa sino movimientos, oscilaciones i elucubraciones cerebrales; miéntras Cabanis dijo que lo era el alma, como principio simple. Pero tan absurda es la doctrina del primero de estos autores como del segundo.

En cuanto a la de Broussais, menester es para examinarla comenzar distinguiendo la cuestion fisiolójica de la psicolójica, como quiera que la primera no versa sino sobre «cuáles partes del cuerpo humano son sensitivas, i qué »condiciones se requieren para que nos den sensaciones »que nosotros percibamos.» Pero nosotros no tratamos ahora de este punto, i dejamos por consiguiente a los fisiólogos que disputen allá lo que les plazca sobre si únicamente los nervios son sensitivos, o si lo son tambien las demas partes del cuerpo. Como quiera que se resuelva esta cuestion fisiolójica, siempre quedará fuera de duda que el sujeto de la sensacion no es el cerebro, i por consiguiente que la sensacion no es una mera impresion orgánica. No: el cerebro es cosa material, i lo material no puede ser sujeto i principio de la sensacion, porque la materia

tiene como propiedad característica que las partes constitutivas del todo material, estén unas fuera de otras; i esto supuesto, surje el siguiente dilema, a saber: o la sensacion afecta totalmente a cada una de las partes del todo material, o cada una de las partes tiene su parte de sensacion: si lo primero, tendrémos en el acto de toda sensacion tantas sensaciones totales cuantas son las partes del todo material a quien se supone sujeto de ella; si lo segundo, jamas podrá realizarse una sensacion total. No hai remedio: siendo evidente que las partes de un todo corpóreo están unas fuera de otras, claro es que lo que sienta la una, no puede tener nada que ver con lo que sienta la otra. Es así que esas dos hipótesis contradicen a la evidencia experimental, que nos da testimonio de que la sensacion es siempre una e indivisa, i que en su indivisa unidad se refiere siempre a la totalidad del cuerpo que le sirve de término; luego sujeto i principio de la sensacion no puede ser ni el cerebro ni otro sujeto alguno material. I por último, si el cerebro es sujeto único de la sensacion ¿porqué al sentir, no sentimos solo en el cerebro, sino en las demas partes de nuestro organismo humano?

Movido Cabanis de estas dificultades, puso por sujeto de la sensacion al alma, como principio simple, no obstante admitir por otro lado, que la sensacion no era sino mera impresion. Es decir, evitando un error, incurrió en otro; porque la sensacion, por el hecho de ser una operacion vital, es, al existir, un efecto de la actividad sensitiva; i es así que en la impresion, el alma no obra, sino por el contrario, el objeto sensible obra sobre ella; luego la sensacion no puede ser una mera impresion. Ademas el objeto sensible, como materia que es, termina su accion en los órganos sensorios; de manera que sobre éstos propiamente se ejerce la impresion. Pues bien, la sensacion nada tiene que ver con la impresion producida en los órganos: no es amarga ni dulce, ni sabrosa ni insípida, etc., miéntras que todas estas cualidades acompañan a la impresion.

8. Analizar el error es un medio de dar con la verdad. Pues bien, si reflexionamos sobre las observaciones que dejamos expuestas, verémos salir de ellas dos conclusiones, que contienen la verdadera doctrina respecto del oríjen de

la sensacion. O procede la sensacion únicamente de la actividad del alma, o únicamente de una causa externa; o del concurso simultáneo de estas dos actividades. Las dos primeras hipótesis, ya hemos visto que no son sostenibles: luego nos queda la última, es decir, que la sensacion es una resultante de dos fuerzas, a saber: la actividad del sujeto que siente, i la del objeto externo. Tal es la primera conclusion. Pero causa externa que excita la actividad del sujeto sensitivo para producir en él la sensacion, habia de ser o Dios o una causa material: Dios, segun hemos visto, no pue ser; conque será una causa material. Esta es la segunda conclusion, que, por añadidura, puede ser directamente demostrada. Hé aquí cómo: Decir causa externa por quien una potencia sea movida a obrar, es tanto como decir objeto propio i término de tal potencia; es así que, segun lo hemos visto, objeto i término de los sentidos externos son los cuerpos; luego causa externa por quien las potencias sensitivas externas son movidas a obrar, no pueden serlo sino los cuerpos. Luego, la presencia de los cuerpos, junto con la actividad del sujeto sensitivo determinada por la accion de los mismos cuerpos, constituyen la razon suficiente del acto de la sensacion. Por aquí vemos que la sensacion es simultáneamente, bien que bajo diversos respectos, pasiva i activa: pasiva, en cuanto presupone la accion del objeto sensible; activa, en cuanto del complemento de esta accion resulta la actividad del sujeto sensitivo.

ARTÍCULO V.

De los elementos de la sensacion.

1. La sensacion es un acto inmanente que se realiza i termina en el sujeto sensitivo, pues que éste en el acto de sentir, no sale fuera de sí propio. Por otra parte, so pena de admitir el absurdo de que se dé sensacion sin término sentido, forzoso es profesar que la sensacion supone la percepcion de los cuerpos, que están fuera del sujeto sensitivo. Asentados estos dos principios, claro es que para explicar cómo la sensacion se produce, hai que investigar cómo el

objeto externo se comunica al sujeto, i lo determina a sentir. De dos modos cabria explicar esta comunicacion, a saber: o diciendo que el objeto se comunica tal i como física i realmente es al sujeto, o que no se le comunica sino mediante algo que haga las veces del objeto físicamente real, i que pueda servir como de medio para que los sentidos perciban este mismo objeto. La primera de estas dos hipótesis no se puede sostener sino admitiendo el evidente absurdo de que el sujeto, en el acto de sentir un objeto, lo absorba física i realmente. Queda, pues, como única racional la segunda hipótesis, es decir, que el objeto se comunica al sujeto, mediante algo que hace sus veces. Pues bien, este *algo* que ha de comunicarse al sujeto como medio que le sirva para representarse el objeto en el acto de percibir, es justamente lo que se llama *especie sensible*. Luego la escuela escocesa (digámoslo de paso), que niega la existencia de las especies sensibles, deja sin explicacion posible el hecho de la percepcion de los cuerpos.

2. Nótese bien aquí que las especies son únicamente el medio por quien se efectúa la sensacion, no el término, o el objeto de ella. La sensacion no puede efectuarse, como ya lo hemos demostrado, sino mediante ser informada por la especie sensible la potencia sensitiva: de consiguiente, si la especie sensible fuese término i objeto de la sensacion, tendríamos que entónces objeto primero de ésta lo seria la forma misma que le da el ser. Es así que sin incurrir en absurdo no puede sostenerse que sea forma constitutiva de una accion aquello mismo sobre que la accion versa primitivamente; luego objeto de las sensaciones no pueden ser las especies sensibles, o las imájenes de los objetos.

Ademas, la especie sensible es tan necesaria para determinar la operacion de la potencia sensitiva, como que cabalmente la sensacion se enjendra de la potencia sensitiva informada por la especie sensible, que es en efecto el único principio formal de la sensacion. Esto sentado, digo: si la especie sensible fuese el objeto de la sensacion, no podria ser aprendida sino en cuanto la potencia sensitiva, reflejando sobre sí propia, aprendiese la especie sensible,

que es el principio sujetivo en cuya virtud se determina al acto de la sensacion. Pero es así que, por un lado, la reflexion es una operacion secundaria, i nosotros hablamos aquí del objeto primitivo de la sensacion en cuanto es operacion primaria, i por otro lado, las potencias sensitivas carecen de reflexion; luego la especie sensible no puede ser objeto de la sensacion, sino únicamente medio, o principio sujetivo, en cuya virtud la potencia sensitiva es ordenada a sentir.

3. Reid ha sido exacto al decir que el idealismo de Berckeley i el escepticismo de Hume han nacido con rigorosa lójica de la opinion contraria de Locke. Efectivamente, si los sentidos, como Locke enseña, no perciben mas que las imájenes de los objetos sensibles, habrá que decir, o que los cuerpos no son sino simples imájenes i meras modificaciones de nuestra alma, sin realidad intrínseca alguna *(idealismo)*; o que no hai motivo racional alguno para afirmar la real existencia de los cuerpos *(escepticismo)*. Lástima que estos méritos de Reid sean inseparables de la culpa de haber negado las especies sensibles como medio de la sensacion; pues con esto se inhabilitó para oponer dique eficaz a los errores del idealismo i del escepticismo.

4. Aunque lo sensacion no podria realizarse sin la accion del objeto sensible, es decir, sin la impresion junto con la especie sensible, sin embargo ha de tenerse entendido que así como la impresion no es la sensacion, tampoco debe confundirse con ésta la especie sensible, que no es sino simplemente *el medio* por quien la potencia sensitiva recibe su determinacion para el acto de sentir. Mas no por esto se crea, como la escuela escocesa lo enseña, que entre la especie sensible i la sensacion, i entre ésta i la impresion, medie solo un vínculo de concomitancia; pues léjos de esto, media un vínculo de causalidad pura. De hecho, la impresion orgánica es efecto de la accion del objeto sensible sobre los órganos corpóreos; de aquí que entre la misma impresion i la sensacion haya una relacion idéntica a la que, en el acto de la sensacion, media entre el sentido i el objeto sensible. Es así que, en el acto de la sensacion, entre el sentido i el objeto sensible median

las relaciones que entre ajente i paciente, i entre causa i efecto, pues que la sensacion no es única i exclusivamente efecto de la actividad del objeto sensible sobre el sentido; luego tambien debe mediar vínculo de causalidad entre la sensacion e impresion, término de la accion del objeto sensible.

Para evitar todo error acerca de este punto, bien que por otra parte sea evidente, conviene tener en cuenta que para que haya vínculo de conexion entre dos hechos, no se necesita que el primero sea de naturaleza semejante al segundo, ni que lo produzca por una sola exclusiva actividad, sino que basta que éste no pueda subsistir ni ser explicado sin aquel, i que supuesto el uno, sea necesaria la existencia del otro. Pues así es el vínculo de conexion i causalidad que media entre la impresion i la sensacion: ésta no puede explicarse sin aquella, i supuesta aquella, es necesaria la existencia de ésta. Pues bien, tan absurdo es concebir sensacion sin impresion, como pensar que los sentidos puedan ponerse en ejercicio sin que a ello los determine la accion del objeto sensible; así como, supuesta esta accion, necesariamente los sentidos, que no son potencias libres, han de ponerse en ejercicio. Así demostramos que entre la impresion i la sensacion, media un vínculo de necesaria conexion i de causalidad.

CAPÍTULO II.

De la sensibilidad interna.

ARTÍCULO I.

Del sensorio comun.

I. Al par del hecho de la sensacion externa, realízase otro no ménos cierto; i es el sentimiento que el alma tiene de la sensacion misma. Cuando yo, por ejemplo, acerco al fuego la mano, coinciden en mí dos sensaciones: una, la

que me causa el fuego, objeto extraño a mí; otra, el sentir yo la sensacion de calor que me ha causado el fuego. Pues bien, este sentimiento de nuestras sensaciones se realiza mediante una facultad de la sensibilidad interna; facultad que en razon a tener por objeto todas las sensaciones externas, se denomina *sensorio comun*.

2. El sensorio comun, decimos, es una facultad especial sensitiva. Probémoslo. Como quiera que la naturaleza de una potencia se ha de conocer por sus actos i por sus objetos propios, sensitiva ha de llamarse la naturaleza de esa facultad que vamos investigando, si hallamos que sensible es su objeto, i sensitivas sus operaciones. I es así que efectivamente sensible es el objeto i sensitivo el acto del sentimiento; luego sensitiva debe ser la potencia correspondiente. Sensible es el objeto, pues aunque las sensaciones, término del sentimiento, consideradas como modificaciones del sujeto sensitivo, son en sí inmateriales, van sin embargo acompañadas necesariamente de la inmutacion material del órgano por cuyo medio se realizan, i del cual seria tan absurdo suponerlas segregadas como lo seria el creerlas independientes de toda operacion orgánica. Así, por ejemplo, la sensacion del gusto, bien que en sí misma sea inmaterial, va sin embargo acompañada de aquella modificacion del paladar sin la cual no existiria. La sensacion, pues, es un hecho complejo, que resulta de la intrínseca union i conexion de una cosa inmaterial con otra que es material; estos dos elementos son recíprocamente insolubles, i no cabe percibir al uno de ellos independientemente del otro sin destruirlo. Es así que la sensacion, modificada como de hecho lo es por la afeccion orgánica, no puede ser aprendida directamente, sino por una potencia orgánica, única capaz de ser afectada por algo que semeje a la modificacion orgánica que va junta con la sensacion de cada uno de los sentidos externos; luego la facultad propia del sentimiento de las sensaciones, debe ser tan orgánica como lo son las facultades por cuyo medio se realizan las sensaciones mismas. I es así igualmente que toda facultad orgánica es, por naturaleza, sensitiva; pues lo que distingue a las facultades sensitivas de las intelectivas, es que aquellas residen en órga-

nos materiales, i estas son independientes de todo organismo; luego la facultad por quien se realiza el sentimiento de las sensaciones, tiene que ser sensitiva.

San Agustin hallaba una confirmacion de este raciocinio en el modo de sentir de los brutos, los cuales ciertamente, no solo tienen el sentimiento de sus sensaciones, sino que las distinguen bien, como lo demuestra el verlos buscar sensaciones agradables i huir de las desagradables. I es así que los brutos no están dotados de virtud intelectiva; luego sus diversas sensaciones deben ser término de un sentido interno que tengan, al cual justamente llamamos *sensorio*, o sentido *comun*.

3. Lo único que pudiera oponerse a esta antigua doctrina es que, teniendo cada sensacion en sí misma una forma propia que la distingue de las demas, el sentido comun, al aprender las sensaciones de los sentidos, tendria que aprenderlas como distintas entre sí; o lo que es igual, tendria que juzgar que la una no es la otra: i es así que en la potencia sensitiva no cabe juicio alguno; luego no parece que la facultad aprensiva de las sensaciones pueda ser sensitiva.

Dificultad es esta que ya previeron los antiguos, i por eso le salieron al encuentro con observar que una cosa es conocer la diferencia entre dos sensaciones, i otra el aprender sensaciones diferentes entre sí; que como lo primero indudablemente se hace por medio de un juicio, es decir, comparando entre sí las sensaciones para conocer su diferencia, i los sentidos no están dotados de esta facultad judicativa, evidentemente no se puede atribuir al sensorio comun esta clase de conocimiento; pero que bien puede sin embargo el sensorio conocer las sensaciones como diferentes una de otra, por cuanto en el aprenderlas así, la diferencia se refiere a las sensaciones mismas, no al modo con que se las conoce: i es así que el juicio expresa, no el modo de ser de las cosas, o el término del conocimiento, sino un modo especial con que se le conoce; luego el sensorio comun, en el aprender las sensaciones diferentes, no conoce por via de juicio. En resúmen: una cosa es que el sensorio comun, al aprender las sensaciones de los sentidos especiales, aprende *lo que es diverso*; i otra cosa es que

lo aprenda *como diverso*; en el primer caso, la diversidad se refiere al término conocido; en el segundo, al modo con que es conocido: lo primero puede ser obra de los sentidos, lo segundo no.

ARTÍCULO II.

De la fantasía.

1. Así como es un hecho que el alma siente los objetos sensibles exteriores, i que tiene ademas el sentimiento de estas sensaciones, eslo igualmente que aun despues de pasada la impresion externa i removido el objeto sensible que la haya suscitado, el alma, por una facultad especial que tiene al efecto, se representa el mismo objeto aunque no lo tenga delante. Pues a esta facultad especial llaman los filósofos *fantasía* o *imajinacion*. Dos investigaciones harémos acerca de ella; una respecto de su objeto propio, i otra respecto de las las leyes reguladoras de su actividad; pues estas dos cosas hai que estudiar en cada potencia.

Al tratar del objeto propio de la fantasía, menester es ante todo refutar una opinion de Degerando, seguida por Galluppi i recibida de buena fe por muchos filósofos posteriores, a saber: que son objeto de la fantasía, no solo las cosas sensibles que aprendemos con los sentidos externos, sino todas las demas operaciones del alma, tanto sensitivas como intelectivas; de manera que, en concepto de esos filósofos, la fantasía debe representar percepciones, juicios, raciocinios, actos volitivos, etc. Pero semejante teoría es manifiestamente absurda; porque no puede ser propio de ninguna potencia un objeto diverso por su naturaleza del que la potencia misma aprende cuando se actúa. Pues bien, el objeto que la experiencia nos dice ser término de la representacion fantástica es corpóreo i material; porque efectivamente a los objetos no los imajinamos sino envueltos, digámoslo así, debajo de una figura, siendo imposible imajinarlos sin esta forma o condicion: i es así que toda figura nace de la cantidad, i que la cantidad no se halla ni puede hallarse sino en lo que es corpóreo; luego el término representado por la fantasía, habida consideracion a las condicio-

nes con que lo atestigua la experiencia, no puede ser sino material. I es así que los actos intelectivos i volitivos del alma son inmateriales; luego no pueden ser objeto de la fantasía.

Lo que acerca de este particular indujo en error a Degerando i a Galluppi, fué el haber observado que en el alma se reproducen i aparecen presentes los actos de la intelijencia i de la voluntad aun cuando sus objetos respectivos estén ausentes. Pero si bien el hecho de esta reproduccion de esos actos es innegable, hai que remontarse a su principio, i ver si ese hecho se realiza por virtud de la fantasía, o de otra facultad diversa; pues estudiado este punto con la reflexion debida, se verá que esa reproduccion no se verifica por medio de la fantasía, sino, como lo demostrarémos en breve, por medio de la memoria.

2. Aunque la funcion peculiar de la fantasía sea representarse meramente los objetos materiales, tiene sin embargo aptitud para extenderse a imajinar todos cuantos pueden ser aprendidos por los sentidos: erraba, pues, Reid cuando enseñó que solamente los objetos visibles eran imajinables. Todo el mundo ya conviene hoi en poner la cantidad por fundamento de todas las cualidades sensibles; i por consiguiente, débese tambien convenir en que cuanto quiera que una potencia se extiende a objetos dotados de cualidades que sean objeto de otras potencias, puede tambien aprender estas cualidades mismas, bien que diversamente de como las aprenden las potencias de quien son objeto propio. I es así que todas las cualidades sensibles, por cuyo medio aprende cada sentido externo los objetos sensibles que le corresponden, se fundan sobre la cantidad, la cual se representa en la fantasía bajo la condicion de la figura; luego, por el hecho de ser objeto de la fantasía éste de la cantidad, que es comun a los objetos sensibles de todos los demas sentidos, puede representarse a todos; salvo que la manera en que los aprende tiene que ser diversa, pues que miéntras los sentidos externos no los aprenden sino a condicion de tenerlos realmente presentes, la fantasía reproduce en sí únicamente la imájen de los propios objetos segun su respectiva esencia. Dugald-Stewart, i en pos de él Galluppi, tuvieron razon en atribuir el error de Reid a la mayor facilidad que los objetos visibles tienen para ser imajinados: en efecto, el filósofo escoces no creyó que podia ser ob-

jeto de la fantasía cuanto cabe que sea imajinado, i tuvo por tal únicamente a los objetos visibles, que en efecto son mas fáciles de imajinar.

3. La fantasía, cuyo objeto propio acabamos de describir, ejerce grande accion no solo en la vida práctica del hombre, sino tambien en las artes i las letras: sin ella, ni aun existir pudiera la pintura, la escultura, la música, la poesía, ni otra arte alguna, i mucho ménos, por consiguiente, florecer ni adelantar. Si Rafael pudo pintar aquellas admirables *Vírjenes* que lo inmortalizan, a la vivacidad de su fantasía lo debe, como lo confiesa él mismo en su carta a Castiglione: a su poderosa fantasía debió Canova el sobresalir en la escultura; i un ideal que llamaria yo divino, fulguró en la fantasía arquitectónica de Miguel Anjel, cuando abrazando con su jénio la duracion de los siglos, trazó al vivo desde las maravillas de la *Creacion* hasta el *Juicio final*.

Pero por lo mismo que tales frutos puede producir la fantasía rectamente ejercitada, tanto mas necesario es conocer bien sus leyes i operaciones propias. Primera de estas leyes es que la fantasía no puede comenzar su oficio sino en pos de la accion de los sentidos, pues las representaciones fantásticas han de recaer sobre cosa que en algun modo los haya afectado ántes. En efecto, objeto de la fantasía es la representacion de la imájen de algo material i corpóreo: es así que a la representacion de un objeto en imájen tiene que preceder la aprension del mismo objeto en realidad, i que esta aprension es oficio de los sentidos; luego la operacion propia de la fantasía depende de la de los sentidos.

De aquí el hecho notorio de no poder nadie imajinar cosa que en todo o en parte no haya estado ántes bajo el dominio de los sentidos; en tal manera que todo el que carece de un sentido determinado, carece tambien de toda representacion imajinativa de los objetos propios de ese sentido que le falta; los ciegos, por ejemplo, no pueden imajinar colores, ni los sordos sonidos; i así de los demas. Conocida esta doctrina, se comprenderá lo absurdo de aquella opinion de Cousin, i de todos los demas que con él tienen a la fantasía (o *imajinacion* o *concepcion*, pues de ambos modos la llaman) por una facultad capaz de representarse objetos no percibidos ántes en manera alguna: la prueba, dicen ellos, está en que imajinamos un

monte de oro, un concierto musical de piedras, i otras cosas, en fin, que no tienen ninguna existencia real, i que nadie ha visto ni oido. Pero esto nada prueba, pues, como ya lo habian observado los antiguos, si bien es cierto que ni existen ni sentido alguno ha percibido *en su totalidad* esos objetos imajinados, eslo no ménos que realmente han sido percibidos ántes todos i cada uno *de los elementos* de que se compone el fantasma total, i por consiguiente, que lo único que hai sujetivo en él, es el *conjunto* i el *modo* con que nos lo representamos. Así, por ejemplo, el fantasma de un *mónte de oro*, que no existe ni ha visto nadie, está formado con los fantasmas particulares de *monte* i de *oro*, que son cosas reales: es decir, que el monte de oro por nosotros imajinado, no representa *objeto nuevo* alguno, sino el *compuesto* que nuestra fantasía forma con la imájen del oro i con la del monte.

4. Los antiguos, mirando a este doble modo con que se ejerce la facultad de que tratamos, la llamaron *fantasía* en cuanto forma con las imájenes de varios objetos particulares reales un compuesto a cuya totalidad no corresponde realidad alguna; e *imajinacion* en cuanto se representa un objeto tal i como realmente es en su totalidad. Pero de aquí no se infiera con algunos modernos, que la fantasía i la imajinacion sean dos facultades realmente distintas; pues lo que constituye distincion real entre dos potencias es la distincion *formal* de sus objetos respectivos; i el objeto de la imajinacion no es *formalmente* distinto del de la fantasía, como quiera que, ora sea representado el objeto tal i como en su totalidad lo aprenden los sentidos, ora tal i como lo inventamos formando de objetos particulares reales una totalidad puramente imajinaria, siempre el objeto representado es *formalmente* uno, en cuanto es representado bajo una misma razon formal, a saber: la imájen de su cantidad i de su figura.

5. Investigando ahora el cómo la fantasía puede representarse los objetos sensibles despues de aprendidos por los sentidos, fácil es explicarlo. La impresion causada por los objetos sensibles en los sentidos, dura algun tiempo, i de aquí el que la fantasía pueda hacerla suya i reproducirla en un fantasma correspondiente. Ambas cosas son innegables, pues notorio es que visto, por ejemplo, un objeto, i pasada su vision actual, queda en el órgano de la vista una como larva, o simu-

lacro suyo, que despues se va poco a poco disipando. La razon dice ademas que la fantasía no podria reproducir las imájenes de los objetos ausentes si no tuviese la virtud de conservarlas; i si bien es cierto que esta virtud es comun a otros sentidos, ténenla en diverso modo, pues como ordenados que están a percibir lo sensible real, en ellos es accidental la virtud de retener las especies sensibles, i de aquí que no puedan conservarla durante largo tiempo; miéntras que, por el contrario, la fantasía, como ordenada que está a representarse objetos sensibles ausentes, i no pudiendo hacer esto sin conservar las especies sensibles, cuenta entre sus operaciones esenciales la virtud retentiva. I digo que esta virtud es una de las operaciones esenciales de la fantasía, porque en efecto uno de sus oficios es el reproducir actualmente las semblanzas de los objetos que ella conserva en sí. Pues ahora preguntamos: ¿i cómo la imajinacion reproduce estas semblanzas? ¿cuáles son las leyes de su actividad?

6. Las leyes reguladoras de las operaciones de la fantasia (leyes denominadas por los filósofos modernos *asociacion de ideas*, i que nosotros llamarémos *asociacion de fantasmas*, para mantener la debida distincion entre fantasmas e ideas), en parte dependen del alma, i en otra parte, de la naturaleza misma de los fantasmas. Por lo que hace a las primeras, es indudable que la voluntad, como señora que es de todas las demas potencias del alma, segun a su tiempo lo demostrarémos, puede mover i determinar a la fantasía para que reproduzca actualmente el fantasma de cualquier particular objeto entendido i representado por el entendimiento a la voluntad como un bien que se debe proseguir. En los brutos, que carecen de voluntad, hace sus veces el apetito sensual, i éste mueve en la fantasía de ellos la misma accion que en la de los hombres mueve la voluntad. La voluntad, por la repeticion misma de sus actos, crea en la fantasía el hábito de reproducir actualmente un determinado fantasma; i aun suele suceder que éste se reproduzca sin mediacion actual, sino solo habitual de la voluntad. I hé aquí cómo por aquel enlace natural que tienen entre sí todas las potencias en la esencia del alma, puede la fuerza de la fantasía concurrir, ora a mover el apetito si éste es libre, ora a determinarlo necesariamente si no está rejido por libre albedrío; i cómo la fuerza del apetito puede

determinar la fantasía a reproducir en sí el fantasma del objeto apetecido.

Pero sucede a veces que la fantasía reproduce actualmente algunos fantasmas, determinada por la naturaleza misma de ellos: i entónces las leyes de esta reproduccion son tres, a saber: 1.ª la semejanza; 2.ª la oposicion; i 3.ª la continuidad de tiempo i de lugar. En efecto es un hecho que los fantasmas de objetos semejantes u opuestos entre sí, o percibidos a un mismo tiempo o en un mismo lugar, se llaman unos a otros, i esto tan naturalmente que por lo comun ni aun se cae en cuenta del indudable vínculo que entre sí los une; vínculo por otra parte, mas fácil de percibir, i que de hecho percibiria el alma siempre, si siempre pudiera reconstruir íntegra la serie de sus fantasmas, recordar su punto de partida i presenciar el camino, digamoslo así, que llevan para juntarse unos con otros. De todo esto nos da testimonio a cada cual la propia experiencia.

ARTÍCULO III.

De la memoria.

1. La fantasía se limita a reproducir un objeto que ya de ántes conoce en todo o en parte; pero no implica el *reconocer* este mismo objeto: de otro modo: por medio de la fantasía no conoce el alma que aquel objeto actualmente reproducido, lo conocia ya de ántes. Tan cierto es esto que no pocas veces sucede reproducirse en nuestra fantasía un objeto que ántes de entónces hemos conocido, i sin embargo, no sabemos o no creemos haberlo conocido nunca. Pues bien, esta *facultad por cuyo medio se verifica la reproduccion de un objeto, junto con el reconocimiento de haberlo conocido ántes*, es la *memoria*. Por aquí se ve que objeto propio de la memoria es siempre *lo pasado*; no entendiéndose con esto que el objeto recordado por la memoria haya existido pero no exista ya en el acto en que se le recuerda; ni tampoco que haya existido sin que el alma lo conociera nunca, pues entónces seria imposible la reproduccion de su conocimiento; sino que el conocimiento reproducido por la memoria, lo sea bajo la condicion del tiempo

pasado en que fué adquirido; o de otro modo: que al reproducirse en la memoria el tal conocimiento, lo reconozca el alma, mediante la memoria misma, como conocimiento antiguo que adquirió en un tiempo pasado.

2. Esta simple distincion entre el acto de la memoria i el de la fantasía, muestra claramente en qué se diferencian. En efecto, segun el criterio jeneral distintivo de las potencias del alma, distínguese una de otra cuando quiera que sus actos respectivos no son mutuamente reducibles; es así que los actos de la fantasía no son reducibles a los de la memoria, pues como acabamos de verlo, el acto de la pimera no incluye el de la segunda, i por consiguiente no se puede reducir a él; luego la fantasía i la memoria son potencias distintas.

Ademas, para que la memoria reproduzca un conocimiento, junto con la reproduccion del tiempo pasado en que el alma lo adquirió, es menester que lo conserve en sí, junto con el conocimiento habitual de este tiempo pasado, pues el alma no puede reproducir en sí misma actualmente sino lo que ya preexiste en sí misma, como quiera que la reproduccion no es sino el acto con que el alma llama, digámoslo así, a su presencia lo que ya en ella preexiste. Pues bien, la fantasía, cuyo oficio propio es meramente reproducir el fantasma del objeto, bien que deba retener la imájen del objeto ántes aprendido por los sentidos, no necesita retener la imájen, junto con el tiempo pasado en que los sentidos aprendieron el objeto representado por la imájen misma. Por aquí, pues, se ve que la fantasía i la memoria, ya se las mire en cuanto una conserva el fantasma del objeto, i otra el conocimiento adquirido en un tiempo pasado: ya en cuanto al modo de reproducir actualmente cada cual su objeto propio, son siempre potencias realmente distintas, porque irreducibles son sus respectivos objetos i sus respectivos actos.

3. La memoria puede ser *sensitiva* o *intelectiva*, segun que el conocimiento por ella reproducido, en virtud de su oficio propio, bajo la condicion de un tiempo pasado, tenga uno u otro de aquellos dos caractéres. Distínguense entre sí esas dos especies de memoria en que la sensitiva es realmente una potencia diversa de todas las demas, miéntras que la intelectiva es un acto del entendimiento mismo. Pero muchos filósofos, entre ellos Rosmini i Gioberti, niegan la memoria sensitiva; i

en esto van errados, como lo probarémos. En primer lugar, es indudable que una potencia comun al hombre i a los brutos, no puede ser mas que sensitiva. Pues bien, los brutos tienen una potencia cuyo modo de obrar i cuyo objeto son conformes a los de la potencia que en el hombre se llama memoria. En virtud de esa potencia vuelven las reses a sus rediles, i los pájaros a sus nidos, i hacen otras muchas cosas que serian inexplicables sin que tuvieran i ejercieran memoria.

En segundo lugar, potencia sensitiva tiene que ser la memoria si su objeto es propio de una potencia sensitiva, pues segun sea el objeto, así debe ser la potencia que lo conozca. Pues bien, el tiempo pasado, que es la condicion bajo que la memoria reproduce el conocimiento, *per se* (1) no se refiere sino a una potencia sensitiva. Por el mero hecho de reproducir la memoria el conocimiento bajo la condicion del tiempo pasado, necesita reproducir, junto con el conocimiento, el *determinado* tiempo pasado en que el alma lo adquirió; pues si solo lo reproduce bajo la condicion de tiempo pasado *en jeneral*, ejerce su acto con una imperfeccion que no puede servir de norma para señalarle su objeto propio. Reproducir *determinadamente* el tiempo pasado, es reproducir tal o cual tiempo: i es así que el tiempo pasado, determinado de este modo, no puede ser objeto propio del entendimiento, pues el entendimiento, segun a su tiempo lo verémos, aprende como objeto suyo propio la nuda esencia, prescindiendo del tiempo tal o cual en que existe determinada; luego por su misma naturaleza el objeto propio de la memoria no puede ser aprendido sino por una potencia sensitiva.

4. La expansion de la memoria i su mas fácil i presto ejercicio obra son por la mitad de la naturaleza i del arte. Eslo de la naturaleza, porque la memoria, como potencia sensitiva, debe tener órgano en quien resida; i como el ejercicio de toda potencia orgánica es tanto mas fácil i presto cuanto mejores condiciones logra el órgano por cuyo medio se ejercita, de aquí que el ejercicio de la memoria dependa en parte del organismo. Por eso se ve que la memoria es mas o ménos aventajada en cada hombre, segun las mejores o peores condiciones i calidades de su organismo, i aun en cada indi-

(1) Digo *per se*, porque, como ya lo verémos, no repugna que el tiempo pasado pueda *accidentalmente* ser aprendido por el entendimiento.

viduo se la vo crecer o decrecer à medida de la edad o del estado de salud, o de cualesquiera otras causas ora internas, ora externas: así, por ejemplo, en los niños, cuyas fibras cerebrales son blandas i delicadas, la memoria suele ser fugaz i frájil; por contraria razon, en los adultos suele ser mas consistente, i en los viejos, cuyas fibras cerebrales están obstruidas por exceso de humores, es casi igual a la de los niños.

Pero no de aquí se infiera que el acto memorativo consista únicamente en reiteradas vibraciones de las fibras del cerebro, porque esta es opinion de los materialistas ingleses i franceses, radicalmente absurda, i que solo cabe en el materialismo de sus sostenedores. No: el acto de la memoria es un acto cognoscitivo, del cual no puede el cerebro ser sujeto ni principio. Esto no ha menester mas esplicacion.

15. Hemos dicho que tambien el arte puede auxiliar a la memoria, i en efecto hai uno que enseña las reglas encaminadas a este fin, i se llama *Mnemónica.* Estas reglas de ese arte, que antiguos i modernos han cultivado, puédense reducir, con Santo Tomás de Aquino, a las siguientes:

I. Es menester que las cosas que deseamos no olvidar, estén efijiadas, digámoslo así, en el alma por medio de algunas semejanzas que las representen, i que deben elejirse de entre las ménos habituales, a fin de que excitando en nosotros la maravilla que nos causa todo lo infrecuente i extraordinario, llamen con mayor eficacia nuestra atencion, i sean por tanto mas a propósito para que nuestra memoria recuerde las cosas representadas por ellas. Esta lei es necesaria, sobre todo cuando se trata de fijar en la memoria cosas espirituales, que por lo mismo que en la actual condicion del hombre hieren su ánimo ménos que las cosas sensibles, huirian de nuestra mente si el conocimiento que de ellas tenemos no estuviese allí como amarrado por virtud de algunas imájenes del órden sensible. Por eso los maestros expertos en la enseñanza de las verdades mas abstrusas i sublimes usan de ejemplos i símiles que sirven no solo para ilustrar esas verdades mismas sino para grabarlas mejor en la mente de sus discípulos.

II. Es necesario tambien poner órden entre los conocimientos que deseemos no olvidar, pues de este modo el en-

lace mismo i la relacion de las cosas entre sí hacen que el ánimo pase mas expeditamente de una a otra.

III. Es necesario aplicar atencion i dilijencia a las cosas que deseemos recordar, pues sin lo primero pasan las nociones por la mente casi inadvertidas, haciéndose de resultas mas árduo el traerlas a la memoria, i sin lo segundo, no se presta a las cosas aquel grado de intensidad cognoscitiva, necesario para recordarlas fácilmente. De aquí proviene que cuanto mayor esfuerzo nos cuesta aprender una cosa, i cuanto mayor dilijencia hemos puesto en ello, tanto mas fácil es que la recordemos, pues la atencion está en razon directa de la dificultad que cuesta el conocer. Todo esto enseña que cada cual debe dedicarse al estudio o arte que mas llame su inclinacion i sea mas de su agrado, como quiera que no es posible aprender arte ni ciencia sin ejercitar en algun modo la memoria.

IV. Pensemos contínuamente en las cosas que deseamos no olvidar, pues la meditacion lleva de suyo el reproducirse contínuamente en el ánimo los conocimientos, i de aquí el hábito que tambien la memoria adquiere de reproducirlos, haciendo por tanto su uso cada vez mas firme i expédito.

6. En cuanto a los caractéres con que se suele distinguir las especies de memoria, llámasela *pronta* cuando retiene i reproduce con presteza i facilidad; *grande* cuando retiene muchos conocimientos; *firme* cuando los retiene por mucho tiempo; *fiel* cuando los reproduce sin alteracion alguna; i *feliz* cuando reune todos estos caractéres. Las biografías literarias nos refieren prodijios de facilidad i firmeza de memoria obrados en algunos hombres favorecidos por la naturaleza i auxiliados por el arte.

ARTÍCULO IV.

De la estimativa.

1. La experiencia i la observacion revelan i demuestran, que no solo el hombre sino los animales se hallan dotados de la facultad de percibir i reconocer en los cuerpos lo que es útil o inútil, nocivo o favorable, con otras cualidades o propiedades de las cosas sensibles. Así, por ejemplo, cuando la oveja

ve al lobo, la liebre al galgo, la golondrina la paja, etc., no solamente perciben i ven el color, figura, extension de estos objetos, sino que perciben i reconocen respectivamente que son dañinos, útiles, enemigos, etc. La facultad que sirve para percibir i reconocer en los objetos materiales la existencia de estas cualidades, es lo que se llama *estimativa natural*, como si dijéramos *judicativa naturalis*; porque su objeto i funcion propia es reconocer o juzgar instintivamente acerca de las razones o cualidades de útil o dañoso, amigo o enemigo, contrario o favorable.

I téngase presente que este acto propio de la *estimativa* no solo es juicio *instintivo*, sino ademas *singular* i *concreto* objetivamente, lo cual basta para establecer i manifestar la distancia que separa este juicio del juicio como acto del entendimiento; toda vez que éste no solo es un juicio *racional* i no instintivo como aquel, sino tambien *universal i abstracto* objetivamente. Una cosa es percibir i conocer las razones universales i abstractas de utilidad, daño, amistad, enemistad, etc., i otra mui diferente percibir el cuerpo A o B como útil, nocivo, etc. Esto no excede el órden sensible; lo primero es propio del entendimiento.

2. No es solo la experiencia sino la razon tambien la que demuestra la existencia i realidad de este sentido interno que llamamos *estimativa*. El autor infinitamente sabio del universo no ha podido ménos de suministrar a cada una de sus creaturas los medios necesarios para conseguir el fin que es conforme a su naturaleza; i es así que sería imposible que los animales procuraran conservar su existencia sensitiva, que es el fin querido por el creador, si no poseyeran la facultad de percibir lo que puede ser favorable o contrario a su propia conservacion; luego debemos admitir en los animales una facultad que hemos denominado *estimativa*.

Por otra parte los movimientos de inclinacion i de aversion hácia los objetos, i en jeneral todo movimiento o funcion perteneciente a la parte afectiva, presupone necesariamente algun conocimiento del objeto a que se refieren los movimientos afectivos. En tanto amamos o aborrecemos, en tanto sentimos inclinacion o aversion, etc., hácia un objeto, en cuanto lo percibimos como bueno o malo para nosotros. Luego los movimientos o manifestaciones afectivas que se revelan en

los animales, que aman a sus hijos, huyen de sus enemigos, etc., suponen algun conocimiento de las cualidades del objeto, en relacion con estos movimientos o actos del órden afectivo.

3. Lo que en los animales se llama estimativa natural, recibe en el hombre la denominacion especial de *cojitativa*, en razon a que en el hombre esta facultad no solo percibe lo útil, nocivo, contrario en los objetos singulares, sino que discierne estos objetos por medio de una comparacion imperfecta i como espontánea, pero relativa i circunscrita siempre a objetos sensibles singulares. A causa de esta incoacion o ensayo de juicio comparativo que compete a la estimativa en el hombre, los antiguos Escolásticos le daban algunas veces el nombre de razon particular, *ratio particularis*, lo cual se debe tener presente para no confundir esta razon particular con la razon propiamente dicha o del órden puramente intelectual. La *cojitativa*, pues, o razon particular, es la misma potencia o sentido interno que se llama estimativa, a la cual solo añade una perfeccion accidental segun se halla en el hombre.

CAPÍTULO III.

Del entendimiento.

ARTÍCULO I.

Objeto del entendimiento.

1. El alma, hemos dicho, es un principio *sensitivo-racional*: de aquí doble órden de potencias del alma, unas sensitivas i otras racionales, que son las comprendidas bajo la denominacion jenérica de *intelectivas*. Examinada ya hasta aquí la naturaleza de las primeras, tratarémos ahora de las segundas, comenzando por fijar su objeto propio, i estudiando luego, segun lo pide el órden, sus actos peculiares.

2. Hablando en jeneral, el objeto del entendimiento no puede calificarse sino bajo la denominacion jenérica de *in-*

telijible. El hombre, en efecto, denomina las cosas segun i conforme el modo en que las percibe, pues las palabras son la expresion inmediata del pensamiento, i mediante el pensamiento significan las cosas. Pues bien, ninguna cosa percibe la mente como objeto del entendimiento sino refiriéndola al mismo, porque solo en virtud de esta referencia se atribuye a un ser el carácter de *objeto*; es así que al ser no se atribuye carácter de objeto del entendimiento, sino en cuanto al mismo entendimiento se refiere; luego de esta referencia debe tomar su nombre; i es así que al ser, en cuanto se refiere al entendimiento como objeto del mismo, no puede llamársele de otro modo sino *intelijible*; luego con exactitud se denomina así el objeto del entendimiento.

3. Basta un somero análisis para comprender que lo intelijible envuelve una nocion relativa, cuyos términos son, por una parte, el entendimiento que entiende, i por otra, la cosa que ha de ser entendida, i a la cual se llama intelijible en cuanto dice relacion al entendimiento. La nocion jenérica de *objeto* lleva de suyo dos afirmaciones: una del ser, i otra, del sujeto respectivo que lo conoce; pues bien, la nocion del ser como objeto intelijible supone aquellos dos términos, es decir, el ser que ha de ser entendido, i el entendimiento que lo ha de entender; i es así que relativa se llama una nocion cuando en el concepto de ella se incluye otra, luego lo intelijible es un término relativo. De aquí resulta que la *intelijibilidad* (es decir, lo intelijible considerado en abstracto), no es ni exclusivamente sujetiva ni exclusivamente objetiva, sino que es lo uno i lo otro, bien que bajo razon diversa. Quien dice *intelijibilidad*, dice capacidad que un objeto tiene de ser entendido, i por tanto, incluye dos relaciones: una al ser como capaz de ser entendido, i otra al entendimiento como sujeto capaz de aprender esta intelijibilidad. Pues bien, en virtud de esa primera relacion, la intelijibilidad se llama *objetiva*, como objotivo se llama tambien el conocimiento en cuanto se refiere al objeto; i en virtud de la segunda, se llama *sujetiva*, como sujetivo se llama tambien el conocimiento en cuanto se refiere al sujeto que conoce. Tenemos, pues, que lo intelijible es objetivo i sujetivo en virtud de la propia diversidad de relaciones que lo es tambien el conocimiento.

4. Pero ¿qué cosa es este intelijible, que damos como objeto del entendimiento? Con esta investigacion, bien se ve que nos proponemos determinar mas i mas ese objeto. Pues bien; este intelijible, objeto propio del entendimiento, no puede ser otro sino *las esencias;* pues el entendimiento, segun ya lo habia dicho el Anjélico Doctor, llámase así, porque significa tanto como potencia que *penetra en el objeto* que se le ofrece: en efecto, su oficio es penetrar, para conocerlo en el fondo intrínseco de las cosas, i expresar, conociéndolas, los caractéres que las constituyen. I es así que lo que constituye el fondo intrínseco de una cosa, i aquello por lo que la cosa es, se llama *esencia;* (por ejemplo, *animal racional* es la esencia del hombre, porque en esto consiste el ser que lo constituye); luego objeto propio del entendimiento son las esencias de las cosas.

Confírmase esta verdad por la excelencia misma de las facultades intelectivas. En efecto, cuanto es mas noble una potencia cognoscitiva, tanto mas extenso tiene que ser su objeto; o lo que es igual: ordenada como está la potencia cognoscitiva a conocer los objetos que pueden ser conocidos, tanto mas perfecta será cuanto mayor sea su extension respecto del objeto de su conocer: es así que el entendimiento goza de supremacía entre todas las potencias del hombre, pues por él ha de guiarse en sus actos la misma voluntad humana; luego el objeto del entendimiento tiene que ser lo mas extenso posible. Este objeto de tal extension no puede ser otro sino *el ser*, pues fuera de éste, nada hai: i es así que el nombre de *esencia* no indica otra cosa sino *el ser*, considerado en abstracto, o no significa sino aquello por lo que una cosa es lo que es; luego la excelencia misma del entendimiento pide que objeto suyo propio sean las esencias de las cosas. Nótese aquí que la esencia es de suyo *simple*, i por consiguiente, hai que conocerla toda entera, pues quien solo en parte la conoce, la ignora.

5. Aquí nos hallamos con que para los filósofos modernos, el nombre de esencia no expresa lo que conocemos en una cosa, sino lo que en la cosa misma puede haber no conocido; i en este supuesto, negaron que pudiéramos concebir ninguna esencia. Semejante error ha nacido de definir caprichosa-

mente la esencia; la cual es, ni mas ni ménos, lo comprendido en la definicion de una cosa; i es así que nosotros definimos las cosas, i definiéndolas, cabalmente las clasificamos, distinguimos i especificamos; luego conocemos la esencia de las cosas. Solamente los sensualistas i los escépticos pueden decir que las esencias de las cosas son desconocidas; pues la percepcion de las esencias de las cosas es hija de la naturaleza misma del entendimiento, que no está ordenado como los sentidos a conocer únicamente las cualidades exteriores del objeto. Pero los sensualistas niegan toda distincion esencial entre los sentidos i el entendimiento; i de aquí el negar tambien la perceptibilidad de las esencias. A la misma conclusion han ido a parar los escépticos, quienes con negar la perceptibilidad de las esencias, se creen fuertes para negar la posibilidad de la ciencia; posibilidad que ciertamente no existiria si no hubiera la de percibir las esencias.

6. Así como cada cosa tiene un ser propio, así tambien tiene una esencia propia; es decir, hai varias esencias. De aquí surje naturalmente la cuestion sobre cuál de estas varias esencias constituye el objeto propio de nuestro entendimiento.

Para caminar con paso firme en esta investigacion, recordemos ante todo aquella distincion que los antiguos hicieron del objeto del entendimiento en *adecuado* i *proporcionado;* pues del olvido de esta distincion importante ha nacido la mayor parte de los erróneos sistemas modernos acerca del conocimiento intelectual. Llámase, pues, objeto *adecuado* del entendimiento el que puede ser aprendido por él, habida consideracion a la *naturaleza absoluta*, i *proporcionado* el que puede ser aprendido, habida relacion a la *condicion actual* del propio entendimiento. Principio real, jenerador de esta distincion, es el doble concepto en que se puede considerar el entendimiento humano, a saber: 1.° o en sí mismo, en cuanto es facultad del alma que como sustancia espiritual, puede tener un modo de ser, separado de la materia; 2.° o como facultad del alma, que en virtud de tener actualmente union sustancial con el cuerpo, hace necesario que el entendimiento, sin dejar de ser inmaterial en sí mismo, esté naturalmente conexó a las potencias sensitivas. De aquí que acerca del objeto del entendimiento, quepa investigar cuál es, habida relacion a su naturaleza absoluta, i cuál, habida relacion a su actual estado.

Pues bien, *adecuado* llámase al objeto del entendimiento en cuanto se le considera del primer modo, i *proporcionado*, en cuanto se le considera del segundo.

7. Esto supuesto, vemos que objeto *adecuado* del entendimiento no puede serlo sino la esencia de las cosas *en jeneral*. Prueba: Objeto *adecuado* del entendimiento es el que éste puede aprender, habida consideracion a su naturaleza absoluta: es así que el entendimiento, considerado de este modo, es de suyo una facultad que conoce en jeneral la esencia de las cosas; luego la esencia en jeneral es el objeto adecuado del entendimiento. En cuanto a su objeto *proporcionado*, lo es la esencia de las cosas materiales, abstraida de las condiciones materiales que las individualizan.

Para evitar toda terjiversacion sobre este punto, debo advertir que no es objeto *propio* de una potencia cognoscitiva sino el que respecto de ella es primario e inmediato, pues en ser una cosa objeto primero e inmediato de una potencia cognoscitiva consiste el que sea su objeto propio. Objeto *proporcionado* del humano entendimiento ha de ser el que primitiva e inmediatamente pueda aprender el entendimiento mismo en su actual condicion; i éste no puede ser otro sino *la esencia de las cosas materiales*; sobre lo cual debe tenerse en cuenta que hallándose la esencia de las cosas, no solo en las sustancias de las mismas, sino tambien en sus cualidades i relaciones de tiempo, de accion, de movimiento i demas, forzosamente ha de comprenderse la esencia de todas estas cosas en el objeto *proporcionado* del entendimiento.

En cuanto a que este objeto proporcionado no puede serlo otro sino la esencia de las cosas materiales, se demuestra del siguiente modo: Toda operacion tiene que conformarse a la esencia i al modo de ser del operante: es así que la esencia del hombre consta, no solo del alma, sino del alma junto con el cuerpo orgánico; i que el modo de ser actual de nuestro entendimiento es el estar naturalmente conexo a las facultades sensitivas; luego la accion connatural de nuestro entendimiento en su actual condicion exije la compañía i el ministerio de los sentidos. I es así que los sentidos no aprenden sino lo sensible, que es material, miéntras que el entendimiento tiene por objeto lo inmaterial; luego el entendimiento, por cuanto en su actual estado tiene que depender de los sentidos,

ha de tener por objeto proporcionado *lo inmaterial existente en lo material*, es decir, la esencia de las cosas materiales. Así es como la operacion intelectiva i el objeto intelijible se proporcionan al modo natural de entender, propio del alma humana en su actual estado: la operacion intelectiva, en cuanto siendo efecto de un principio sensitivo-intelectivo, no puede ménos de actuarse dependientemente de los sentidos: lo intelijible, en cuanto siendo el intelijente, o el alma humana, un principio intelectivo que participa tambien de la naturaleza sensitiva, no puede ser otro el objeto intelijible primario e inmediato sino el arriba dicho: lo inmaterial en lo material, o la *esencia* o *quidditas* de las cosas materiales.

Pero ¿en qué modo aprende el entendimiento la esencia? A esto respondo: que como al mismo tiempo que los sentidos perciben lo sensible, la fantasía recoje la imájen de lo sentido, de aquí que el alma no perciba por medio del entendimiento la esencia de las cosas sino por un fantasma que las represente. Ya lo dijo Aristóteles con aquella fórmula tan repetida en las escuelas: *el entendimiento, en su condicion actual, nada entiende sin fantasmas;* i Santo Tomás confirma esta doctrina con dos hechos experimentales: el primero es que, tan pronto como se perturba e inhabilita la fantasía, por ejemplo, en la demencia o en el letargo, al instante queda la intelijencia perturbada o incapacitada para formar los conceptos de los mismos intelijibles percibidos anteriormente por ella; cosa que seria de todo punto inexplicable si el entendimiento pudiese entender sin auxilio de un fantasma, es decir de alguna representacion sensible recojida ántes por la imajinativa; pues siendo el entendimiento una potencia inorgánica, no deberia resentirse nada de las afecciones del cerebro, ni para sus operaciones deberia serle necesario el auxilio de otra potencia dependiente del organismo.

El segundo hecho citado por Santo Tomás es que siempre que tratamos de entender alguna cosa espiritual i abstracta, o de enseñársela a otros, nos valemos de alguna representacion imajinativa de cosas sensibles, como para que en cierta manera resalte en ellas lo intelijible que estamos contemplando: así, por ejemplo, el profesor de jeometría, al explicar la esencia del círculo, pone delante de los sentidos e imajinacion de sus alumnos esta figura. Algunos filósofos dicen sobre es-

to que la mente necesita sin duda de fantasmas para volver a pensar i comunicar a otros la nocion de los intelijibles anteriormente aprendidos, pero no para aprenderlos la primera vez. Semejante opinion nada vale, pues como quiera que el alma permanece siempre una e idéntica en su esencia, lo propio cuando piensa que cuando vuelve a pensar, no hallo razon para que necesite de fantasmas en un caso i no en otro.

Sobre esto de necesitar de fantasmas la mente para entender, hai que advertir tres cosas. I. En primer lugar, esa necesidad no es absoluta, sino únicamente relativa a la actual condicion del alma humana, pues que nace de hallarse ésta actualmente unida con el cuerpo; i por consiguiente, una vez separada de él, i cambiada su manera de existir, cesa en el acto aquella necesidad relativa: no siendo ya entónces el alma un compuesto de espíritu i de cuerpo orgánico, sino espíritu puro, el entendimiento, para conformarse entónces al nuevo modo de obrar que tendrá en ese nuevo estado, entenderá sin fantasmas.

II. En segundo lugar, el fantasma necesario para que el entendimiento aprenda lo intelijible, representa sin duda el objeto en quien ese intelijible es aprendido por el entendimiento, pero no representa el intelijible mismo como objeto del entendimiento: mas claro: bien que uno mismo sea el objeto en que se ejercitan el entendimiento i la fantasía, sin embargo cada cual de estas potencias lo hace a su modo: el entendimiento, aprendiendo la esencia, i la fantasía representándose al individuo concreto, junto con sus cualidades materiales i externas. De aquí que el fantasma sea necesario como medio de suministrar al entendimiento la materia de su elaboracion, pero no como medio por el cual aprenda el entendimiento lo intelijible.

III. Por último, sentado que el fantasma no representa lo intelijible, se comprende cómo a pesar de ser una misma el alma donde se actúan la percepcion de las esencias i el fantasma, no por eso se ha de confundir estas dos cosas; por ejemplo, cuando el entendimiento percibiendo la nocion de la vida, recibe simultáneamente de la imajinacion el fantasma de un árbol, entiende a un mismo tiempo que aquel árbol tiene vida, pero que la vida es cosa distinta del árbol que la tiene.

De aquí se sigue que si el fantasma es necesario para que el alma pueda empezar a entender, no por eso lo intelijible que aprende el entendimiento, es lo representado por el fantasma; pues hasta sucede a veces que el fantasma no tiene con el objeto intelijible sino una mui remota analojía; por ejemplo: cuando contemplando al espíritu como un ser puro i activo, imajinamos un éter, una llama o cualquier otro objeto material dotado de gran ajilidad i sutileza, la imajinacion nos da el fantasma de una cosa que tiene cierta analojía con el intelijible contemplado entónces por el entendimiento, pero que no puede confundirse con el intelijible mismo.

ARTÍCULO II.

De la frenolojía.

1. Como quiera que toda potencia se proporciona siempre a su objeto, de aquí que entre el ser i el objeto de la misma reine siempre una maravillosa correspondencia. Por esto, no incurre en *círculo vicioso* quien de la naturaleza de una facultad deduzca su objeto propio, o viceversa. Pues bien, siendo objeto *adecuado* del humano entendimiento la esencia de las cosas en jeneral, i objeto *proporcionado* la esencia de las cosas materiales, dicho se está que la naturaleza propia del mismo entendimiento consiste en ser una potencia inorgánica, es decir, que ni existe en órgano alguno, ni de ninguno ha menester para desempeñar su oficio. Prueba: La esencia de toda cosa es siempre inmaterial, como ejemplada que está en los tipos inmateriales de la mente divina: es así que lo inmaterial no puede ser objeto propio sino de una potencia independiente de todo órgano corpóreo en su sér i en su modo de obrar, pues las potencias que se ejercitan por medio de órganos corpóreos, no pueden aprender sino lo material; luego el entendimiento humano es una potencia que no se ejercita por medio de órgano corporal alguno.

Demuéstrase la propia verdad por el hecho mismo de la reflexion que el entendimiento ejerce sobre sus propios actos, pues indudablemente el entendimiento, no solo

entiende las cosas, sino que ademas, replegándose en sí mismo, i advirtiendo el hecho de su inteleccion, sabe que las entiende: i es así que las facultades necesitadas de órganos corpóreos para ejercerse son de suyo irreflexivas; luego el entendimiento ejerce actos que serian inexplicables si fuese una potencia necesitada de órganos corpóreos para ejercerse.

2. Del hecho mismo de ser el entendimiento potencia inorgánica se deduce que la *frenolojía* es absurda. Fin único de este sistema es conocer i averiguar las facultades intelectuales i morales del hombre por la configuracion de su cerebro. Del propio modo que en el pasado siglo quiso el P. Camper averiguar las facultades del hombre por el estudio del ángulo facial, i Lavater por el de la fisonomía, así tambien los frenólogos presumieron de averiguarlas por el estudio del cerebro. Unos i otros partieron del supuesto de que toda facultad del alma, sensitiva, intelectual o moral, reside en órganos corpóreos i se ejerce por medio de ellos.

Para justificar este aserto, suponen los frenólogos que el cerebro consta de manojillos de fibras, o nervios, que en la superficie del propio cerebro i en la del cráneo forman protuberancias mas o ménos elevadas segun se *desarrollan* mas o ménos: cada cual de estas protuberancias, dicen, es órgano de una facultad física correspondiente, sensitiva, intelectual o moral; de manera que donde no hai esa protuberancia, o está poco *pronunciada*, allí falta de todo punto, o está poco *desarrollada* la facultad correspondiente; es decir, la facultad sigue la condicion del órgano en que se la supone residir. El doctor Gall cuenta 27 órganos i otras tantas facultades; Spurzheim cuenta hasta 35, i todavía ántes de morir añadió otras dos; pero los frenólogos posteriores no se las admitieron. Unos i otros, sin embargo, convienen en que, sea cualquiera el número de estos órganos i de las supuestas facultades correspondientes, residen todos distribuidos en la superficie del cráneo, con el siguiente órden, a saber: en la rejion posterior, los afectos comunes al hombre i a los brutos; en la superior, los afectos propios del hombre; i en la anterior, las facultades intelectivas i cognoscitivas en jeneral. En esta distribucion de casillas de facultades, apénas han cabido mas

que las que dicen relacion a las tendencias i carácter de cada individuo; pero no ha habido hueco para las que son comunes a todos los hombres, como la memoria, el juicio, el raciocinio, la voluntad, la imajinacion, etc. Los frenólogos han querido naturalmente llenar este hueco, i para ver de salir del paso, han tomado el expedito camino de distinguir entre las facultades primarias i fundamentales i las secundarias, adjudicando a esta última especie las que son comunes a todos los hombres, i excluyéndolas del catálogo frenolójico. Tal es en sustancia la ciencia presuntuosa que sus partidarios quieren hacer nada ménos que guia, regla i maestra de la educacion, de la moral, de la jurisprudencia i de todas las instituciones sociales.

3. En aquella parte que esta ciencia tiene lejítima, ha prestado sin duda importantes servicios a la filosofía i a las ciencias médicas en jeneral, ilustrando i comprobando el natural comercio entre el alma i el cuerpo, analizando nuestra máquina, estudiando sus órganos i las mútuas relaciones de los mismos, resolviendo en consecuencia muchos problemas de solucion desahuciada ya por la medicina. Así como los antiguos, entre los cuales basta mencionar a Hipócrates i Galeno, enseñaban que del temperamento se derivan ciertas tendencias naturales i determinadas aptitudes, así tambien los frenólogos las derivan de algunos órganos que les asignan como correspondientes. Principio es éste que bien puede concederse a los frenólogos, pues en efecto, razon i experiencia demuestran cómo la parte física del hombre influye en la moral.

Pero cuando luego los frenólogos se empeñan en que todas las facultades, incluso las intelectivas, han de residir en órganos, i que del progreso de éstos ha de depender el de aquellas, sálense de su terreno i claudican. Las facultades intelectivas, ya hemos demostrado que son inorgánicas por naturaleza, i de consiguiente su dilatacion no puede depender de la de los órganos. I en rigor así lo reconocen las doctrinas mismas de los mas ilustres frenólogos: ni Gall ni Spurzheim niegan que el alma humana es esencialmente espiritual; i la espiritualidad, como despues verémos, consiste cabalmente en no tener con la materia relacion de dependencia alguna. Pues bien, derivándose de

la esencia del alma todas las facultades, claro está que si por el hecho de hallarse el alma unida a la materia del cuerpo, es principio de las facultades sensitivas o vitales que sin duda se ejercen por medio de órganos, no es ménos indudable que por el hecho de tener una esencia superior e independiente de toda materia, ha de ser principio de facultades para cuyo ejercicio no se necesite de órgano alguno. I como las facultades intelectivas son precisamente de esta última especie, síguese de aquí que la frenolojía, o tiene que negar la espiritualidad del alma, o tiene que contradecirse. El error fundamental de los frenólogos no consiste, como algunos han creido, en haber asignado varios órganos i no uno solo, a las facultades intelectivas, sino en haber supuesto que estas facultades dependan de órgano alguno, i que necesiten de ellos para ejercerse.

4. Pero ademas la frenolojía es en sí misma falsa, ora se la mire psicolójicamente, ora en sus propios resultados. Es falsa *psicolójicamente*; 1.° por el absurdo de contar entre las facultades secundarias las comunes a todos los hombres, i que justamente no son comunes sino porque son fundamentales; 2.° porque si el juicio, la memoria, el raciocinio, la voluntad etc., fuesen operaciones resultantes del ejercicio simultáneo de todas las facultades, entónces Gall, que admite 27 facultades primitivas, i Spurzheim 37, tienen que admitir que cuando juzgamos, raciocinamos o queremos, ejecutamos estos actos en tanto número cuantas son las facultades primitivas de quien se dicen resultantes.

La frenolojía es falsa ademas, examinada *en sus resultados*: 1.° porque entre las protuberancias craneoscópicas, residencia supuesta de los órganos, i la superficie del cerebro, no hai correspondencia natural, en razon a que la superficie externa del cráneo no es reproduccion fiel de la del cerebro; 2.° porque repetidas experiencias comprueban ser falso que la dilatacion de las facultades esté en razon directa de la de los supuestos órganos correspondientes; 3.° porque las circunvoluciones cerebrales que mal se supone corresponder fielmente a las protuberancias del cráneo, no pueden ser examinadas sino despues de muerto el individuo, pues solo entónces se puede saber lo que tiene dentro del cerebro. I aun entónces, para averiguar si las circunvo-

luciones cerebrales están mas o ménos dilatadas, se necesitaria un regulador invariable para apreciar los grados de esa dilatacion; i esto es imposible en anatomía.

5. No ménos absurda es la frenolojía si miramos a sus conclusiones, de las cuales resulta negada la espiritualidad i la inmortalidad del alma. 1.° Resulta negada la *espiritualidad*, pues por el mero hecho de tener el alma, como ya lo hemos demostrado, un modo de ser superior i ajeno a la materia, forzosamente sus facultades intelectivas han de ser independientes de todo órgano; de donde se sigue que tenerlas por orgánicas, equivale a cerrarse el camino de tener al alma por espiritual. 2.° Resulta negada la *inmortalidad*, porque desde el momento de admitir, como lo hace la frenolojía, que todas las facultades del alma se ejercen por medio de órganos corpóreos, es forzoso admitir tambien que una vez separada del cuerpo, perece toda su actividad, pues ya entónces no existirán los órganos que se supone ser para ella instrumentos esenciales. I es absurdo suponer a un ser capaz i no capaz de obrar, pues que la operacion no es otra cosa sino la muestra que de sí da la vida. Por consiguiente, pues, aun dado que la frenolojía no pare en el materialismo, porque al fin no niega la simplicidad del principio que se actúa por medio de los órganos, es decir, del principio sensitivo, conduce por lo ménos a la negacion de las dos grandes verdades, espiritualidad e inmortalidad del alma.

ARTÍCULO III.

Necesidad de admitir en el alma una facultad abstractiva.

1. En la naturaleza de todo ser ha de contenerse cuanto su connatural operacion exija, pues de la sapientísima Providencia del Autor de la naturaleza no cabe suponer que haya dejado a ser alguno sin los medios necesarios para ejercer su actividad propia. Pues bien, la actividad propia del entendimiento humano exije que haya en el

alma una facultad de abstraer. Prueba: La actividad propia del humano entendimiento en su actual estado no puede tener como objeto primario e inmediato sino la esencia de las cosas materiales: es así que la esencia de las cosas materiales no existe, en el órden real, sino individualizada i concretada en alguna materia, i de consiguiente, el entendimiento no puede aprenderla sino segregada de sus condiciones materiales, por cuanto como potencia inorgánica que es, no puede tener como término primario e inmediato (1) sino lo exento de toda condicion material; luego para que el alma pueda aprender la esencia de las cosas materiales, que es su objeto *proporcionado*, necesita una virtud capaz de abstraer de estas condiciones la propia esencia. Pues a esta virtud se la llama facultad abstractiva, o sea *entendimiento ajente*. En la *Ideolojía* verémos cómo se verifica esta abstraccion; por ahora nos limitamos a decir: 1.° Que el entender la esencia abstrayéndola de sus notas individuales, no arguye falsedad alguna en el conocimiento; 2.° Que la abstraccion es posible, ora se mire a la esencia abstraida, ora a la naturaleza del sujeto que la abstrae.

2. En cuanto a lo primero, lo pruebo así: Abstraer la esencia no es otra cosa sino ponerla ante la aprensiva del entendimiento segregada de sus condiciones materiales: es así que el concepto de la esencia no resulta falso por esta prescision u omision de esas condiciones materiales; luego el entender la esencia con abstraccion de sus notas individuales, no arguye falsedad alguna en el concepto de la misma esencia. Efectivamente, no es falso un conocimiento sino cuando su objeto se concibe diverso de lo que es por *composicion* de la mente, es decir, por *síntesis* i *juicio*, no por simple *abstraccion* i *análisis:* o de otro modo: el conocimiento no es falso sino cuando acerca de un objeto se afirma algo que no le compete (como si dijéramos, por ejemplo, que *el caballo es animal ra-*

(1) Digo que el término primario e inmediato del entendimiento no puede ser sino la esencia segregada de toda nota material e individual, porque, segun verémos en la *Ideolojía*, no repugna que el entendimiento pueda, por via de reflexion sobre el acto del sentido i de la imajinativa, aprender lo singular corpóreo.

cional) o cuando se niega algo que le compete (como si dijéramos que *el caballo no siente*).

Esto asentado, digo que el conocimiento intelectivo seria falso si la mente afirmase que la esencia abstraida de las condiciones materiales tiene en el órden de la realidad el propio modo de ser que tiene en el entendimiento: es así que la mente, al contemplar la esencia abstraida, no afirma de ella, por ejemplo, que la figura circular exista separada do la materia, o que la naturaleza humana exista separada de los individuos humanos, sino que se limita a considerar el círculo prescindiendo de toda materia en que se halle concreta esta figura, i la naturaleza humana prescindiendo de los individuos en quienes está concretada; luego no es cierto que la abstraccion implique falsedad en el conocimiento, como no lo es que el callar sea mentir, o quo abstenerse de una cosa sea hacer la contraria.

3. En cuanto a lo segundo, digo que la posibilidad de la abstraccion resulta de la condicion de la esencia i de la del entendimiento; pues ni la esencia abstraida de las notas individuales ni la naturaleza del entendimiento se oponen a que la esencia pueda ser concebida sin esas notas que la individualizan en el órden real. No se opone la esencia, porque si bien ésta no puede físicamente *subsistir* sin alguna determinacion individual, no implica *per se* necesidad absoluta de *existir* individualizada. Si de otro modo fuese, no podria existir separada de tal o cual individuo, i entónces no existiría ni podria existir mas que un individuo solo en cada especie de cosas; lo cual, aplicado a los seres sensibles, es evidentemente falso. Luego, por el hecho de no ser absolutamente necesario que la esencia esté individualizada, nada se opone a que el entendimiento la abstraiga de los sujetos en quienes se individualiza.

Tampoco se opone a esto, como hemos dicho, la naturaleza del entendimiento; porque, no siendo, como no lo es, idéntico al objeto, necesita sin duda conformarse a él en cuanto a lo que de él entiende, pero no en cuanto al modo de entenderlo. El modo de ser de la esencia, en el órden real es concreto; pero en el ideal es abstracto.

Por ejemplo: en el órden real, el círculo está siempre determinado en tal o cual materia, sea oro, sea hierro, sea madera; pero en la mente del matemático está segregado de estas materias i de todas para ser allí completado en sí mismo. Del propio modo, en el órden real, la naturaleza humana está concretada en Juan, Pedro o Francisco; pero en la mente del metafísico está segregada de estos individuos humanos i de todos, para ser contemplada únicamente con los caractéres esenciales que constituyen aquella naturaleza, es decir, la animalidad i la racionalidad. Pues bien, miéntras el entendimiento no pronuncie que la esencia por él abstraida existe en el órden real del propio modo que existe en el órden ideal, posible le es concebirla; i este concepto del entendimiento no será falso, en razon a que él no ha trasportado al órden real de la esencia el modo sujetivo de entenderla.

4. Esta abstraccion, necesaria para que el entendimiento (o mejor dicho, el alma, pues ella es quien entiende por medio del entendimiento) aprenda la esencia de las cosas materiales, debe preceder a la inteleccion; pero esta precedencia es *de naturaleza*, no *de tiempo*. Nos explicarémos. Esta precedencia del acto de abstraer respecto del acto de entender, puede ser, o de tiempo, o de naturaleza: seria *de tiempo*, si el alma abstrayese la esencia de las cosas materiales en un momento anterior i distinto de aquel en que la entiende; i seria simplemente *de naturaleza*, si efectuándose a un mismo tiempo estos dos actos, no pudiera sin embargo existir el de entender sin el concurso del de abstraer. Explicado esto, digo que aquella precedencia de la abstraccion es de naturaleza, i no do tiempo. Lo pruebo así: Cuando quiera que dos fuerzas concurran a producir un mismo i solo efecto, sus operaciones han de ser simultáneas, pues todo concurso, bien que no excluya la prioridad de naturaleza, supone sin embargo simultaneidad de tiempo, porque de la accion de fuerzas que operasen en tiempo discontínuo, no podria resultar un efecto único: es así que la facultad de abstraer concurre con la facultad de entender al efecto único de la inteleccion de la esencia de las cosas naturales, pues la primera es necesaria para segregar de las notas individuales la esencia,

i la segunda es igualmente necesaria como principio formal de la inteleccion de la esencia; luego la precedencia de la abstraccion respecto de la inteleccion, es de naturaleza, i no de tiempo. Verdad es que nuestra alma, al pensar en que la inteleccion supone la abstraccion, entiende que aquel acto sucede ántes que éste; pero no: la prioridad de la inteleccion en el órden real, es de naturaleza, no de tiempo. I esto no causará maravilla a los versados en física, que saben cuán a menudo una sola resultante es efecto de varias fuerzas converjentes, o diverjentes quizás, que operan a un mismo tiempo.

ARTÍCULO IV.

Si la facultad de abstraer es realmente distinta de la de entender.

1. Así como la facultad por cuyo medio el alma abstrae de las notas i condiciones individuales la esencia, se llama facultad de abstraer, o *entendimiento ajente*, así tambien la facultad por cuyo medio el alma entiende la esencia ya abstraida, llámase facultad de entender, o *entendimiento posible*. Esta distincion de facultades se debe a los antiguos, que la hicieron considerando que las operaciones de abstraer i de entender son mútuamente irreducibles. Pero los filósofos modernos han proclamado unánimes que esa distincion es absurda, i vamos a probarles que en esto tambien han errado. Cuando quiera que específicamente diverso sea el modo en que los actos se realizan respecto de un mismo objeto, específicamente diversos tienen que ser tambien los propios actos, i por consiguiente no se los puede reducir a una misma potencia. Principio es éste que no ha menester demostracion alguna, pues necesariamente todo acto se informa del especial modo con que se realiza. I es así que el acto de la facultad abstractiva es específicamente diverso del de la intelectiva, pues el primero consiste en depurar i abstraer de las notas individuales i materiales la esencia, i el segundo en entender la esencia misma; luego, o negar lo que todo el mundo

confiesa, es decir, que el abstraer es diverso del entender, o proclamar que las correspectivas facultades de estos dos actos son realmente distintas entre sí.

2. Pero aquí Rosmini arguye del siguiente modo:—Para que el acto del entendimiento ajente fuese diverso del acto del entendimiento posible, era menester que no fuese un acto intelectivo: es así que no puede llamarse intelectiva una facultad que no pueda entender; luego el acto del entendimiento ajente no puede ser diverso del entendimiento posible; i es así que allí donde no hai distincion de actos, no la hai tampoco de potencias; luego el entendimiento posible no es potencia realmente distinta del entendimiento ajente.—Respondo a esta dificultad con advertir que cuando se defina la naturaleza de las potencias del alma, es menester guardarse del error, en que tan fácil es incurrir, de personificarlas, tomándolas como seres subsistentes por sí mismos. No: quien entiende, es únicamente i siempre el alma, por mas que en su actual estado no pueda entender la esencia sin abstraerla de sus notas individuales; pero este acto abstractivo no es en sí inteleccion, sino medio necesario para entender. I sin embargo, la facultad por quien se produce el acto abstractivo, está bien llamada *entendimiento ajente*; pues esa facultad debe pertenecer a la parte intelectual del alma, como quiera que las potencias pertenecientes a su parte sensitiva, no son capaces de abstraer. No sé por qué el no ser la facultad abstractiva principio formal de la inteleccion ha de impedir que se la llame entendimiento ajente, cuando, hállandose la voluntad en aquel mismo caso no repugna llamarla i se la llama en efecto facultad intelectiva, solo porque pertenece a la parte intelectual del hombre.

ARTÍCULO V.

De la naturaleza de la inteleccion.

1. Analizadas ya las facultades quo concurren a la inteleccion, o al acto de entender, vamos ahora al modo con que esas facultades proceden para dar existencia a

este acto. Para explicarlo, forzoso es apelar ante todo a las especies intelijibles, pues sin ellas el hecho de la inteleccion seria inexplicable. Llamo *especie intelijible* aquella imájen del objeto que ha de ser entendido, la cual, informando la mente del sujeto que conoce, la habilita para entender aquel objeto. La escuela de Ockam, que floreció en el siglo XIV, negó que hubiese tales especies como medio de conocer, i así lo han pensado tambien los filósofos posteriores, desde Reid hasta Galluppi i Rosmini. Pero lo contrario enseñaron, demostrándolo irrefutablemente, Alberto Magno, Santo Tomas i San Buenaventura, siguiendo en esto la anterior doctrina de San Agustin i San Anselmo. No cabe duda en que el conocimiento intelectual es un acto inmanente, que se verifica i termina en el sujeto intelijente, pues que este sujeto, en el acto de entender, no sale fuera de sí mismo. Por otra parte, forzoso es, o tener a la inteleccion por un conocimiento que carece de término propio, o confesar que supone un objeto conocido, el cual es la esencia, i que lo expresa idealmente. Segun estos principios, que ningun filósofo puede dejar de admitir, forzoso es a quien se proponga averiguar cómo sucede el hecho de la inteleccion, investigar cómo el sujeto, sin salir fuera de sí mismo en el acto de entender, puede por medio de este acto aprender idealmente el objeto.

Dos hipótesis caben acerca de este punto: 1.ª o que el sujeto del conocimiento contiene ya en sí la esencia del objeto ántes de aprenderla, dado que si no la contuviese ántes, no podria aprenderla en el acto de la inteleccion, como quiera que todo efecto debe estar precontenido en su causa; 2.ª o que el objeto del conocimiento se comunica al sujeto haciéndole capaz de aprenderlo.

La primera de estas hipótesis evidentemente es absurda, porque identifica al sujeto que conoce i al objeto conocido: quédanos pues, como únicamente admisible la segunda. Pero como quiera que para la inteleccion ha de comunicarse el objeto al sujeto, forzoso será siempre ver cómo esto se verifica. Expongámoslo. La inteleccion es una operacion vital, que se atribuye al sujeto como principio de su entender: es así que todo principio de opera-

cion vital debe ser intrínseco al ajente, pues por eso cabalmente se llama operacion vital; luego si la inteleccion ha de realizarse comunicándose al entendimiento la esencia, que es su objeto primo intelijible, necesariamente esta esencia, ha de unirse intrínsecamente al entendimiento, para ser, junto con él, único principio formal de la inteleccion. De dos maneras podria la esencia hacerse intrínseca al intelijente, o con su física sustancialidad, o con algo que haga sus veces i sirva para representarla en el acto intelectivo. La primera de estas hipótesis es manifiestamente absurda, porque la sustancialidad física de la esencia, en calidad de objeto intelijible, queda siempre fuera del sujeto, aun en el acto de ser entendida; luego la esencia intelijible penetra en el sujeto por medio de algo que la representa i hace sus veces. Pues este algo representativo es cabalmente *la especie intelijible*, negada la cual, es imposible explicar el hecho de la inteleccion.

Demuéstrase tambien esta verdad con la naturaleza misma del entendimiento, el cual en sí se actúa indiferentemente (es decir, no está sujeto a inteleccion alguna determinada); i de lo indiferente, miéntras lo es, no se sigue efecto alguno. Por consiguiente, para que el entendimiento salga de esta indiferencia espresando idealmente tal o cual objeto, necesita ser determinado por algo que tenga virtud de hacerle fijarse en tal cosa i no en cual otra. Si se dice que esta determinacion le proviene de la mera accion del objeto intelijible, necesario es entónces presuponer que esta accion expresa la esencia de ese objeto, pues de lo contrario no tendria virtud para que por medio de ella el entendimiento expresase idealmente la esencia de quien es accion expresiva. Luego no queda en pie otra hipótesis para explicar cómo nuestro entendimiento expresa idealmente tal o cual objeto, sino la mediacion de una imájen de ese objeto mismo; o lo que es igual, la *especie intelijible*. Verdad es que a nosotros no se nos alcanza cómo sucede esto de que el objeto produzca una imájen de sí mismo en el sujeto; pero el que no entendamos como esto sucede, no quita su certeza i valor a los dos siguientes principios: 1.° Que el objeto no puede influir en el acto cognoscitivo si no se hace íntimo al suje-

to que conoce; i 2.° que esto no puede verificarse sino mediante una imájen o similitud del objeto, es decir, sin *especie intelijible.*

2. Con esta explicacion vemos ya claro que la existencia de especies intelijibles como medio de conocer, no puede ser negada en buena lójica sino por los panteistas, pues en el mero hecho de profesar éstos que el sujeto que conoce contiene en sí la esencia del objeto intelijible, no tiene para que investigar como el objeto haya de influir en el acto cognoscitivo. Pero ya Santo Tomas i San Buenaventura habian condenado a los panteistas, enseñando que solo Dios, que contiene eminentemente en su esencia las perfecciones de las esencias de todas las cosas, no ha menester de especies intelijibles. Si despues de esto, hai quien, no admitiendo aquel supuesto panteista, se obstina sin embargo en negar la existencia de las especies intelijibles, sepa que hace imposible explicar el conocimiento. I así lo confirma la historia, pues todos los panteistas, desde los Neoplatónicos hasta Jacobo Boéhm, cuyas doctrinas en su parte sustancial han sido despues plajiadas por Schelling i Hegel, han negado las especies intelijibles como medio de conocimiento; así como la escuela de Ockam i la de Reid, recurriendo al instinto, sepultaron en la mas profunda tiniebla el problema del humano conocer. Por lo que a Reid toca sobre todo, los mismos filósofos modernos proclaman a una que al negar las especies intelijibles como medio de conocer, no ganó palma de inventor ni de agudo: no de lo primero, porque, aun sin contar los antiguos filósofos a quienes sus mismos sistemas hicieron negar las especies intelijibles, la escuela de Ockam las impugnó adrede, i quizas con raciocinios mas sólidos que los del filósofo escoces; no lo segundo, porque con negar las especies intelijibles como medio de conocimiento, no se obtiene explicacion racional del acto intelectivo.

3. Pero las especies intelijibles, adviértase bien esto, no son objeto primo que el entendimiento entiende, sino medio de conocer. Para que fuesen ese objeto primo, habrian de ser término del acto cojitativo del entendimiento; i es así que las especies intelijibles, como formas que son inherentes al entendimiento, no pueden ser por éste aprendi-

das sino mediante un acto reflexivo, con el cual, volviendo en sí, aprenda lo que ya en sí tiene, junto con el modo en que lo ha aprendido; luego la especie intelijible no es objeto primo de la intelijencia, sino únicamente del conocimiento reflexivo. I es así que nosotros tratamos ahora del conocimiento primario i directo de la esencia, obtenido por medio de la especie intelijible; luego ésta no es objeto, sino puramente medio, en cuya virtud el entendimiento se determina para conocer la esencia. Rosmini confiesa esta doctrina de los escolásticos cuando dice que «para ellos la idea no era verdaderamente objeto de nuestro pensamiento, sino medio por el cual nuestra mente piensa el objeto.» Pero ciertamente la especie intelijible que dejamos explicada, puede llamarse, conforme al lenguaje moderno, *idea:* ella, en efecto, constituye el medio por quien se actúa el conocimiento del objeto primo intelijible, o de la esencia; i como ese medio, en el lenguaje moderno, se puede sin duda llamar *idea*, lo propio significa esta palabra que la de *especie intelijible*. De aquí que la censura de Reid contra las *ideas-imájenes* de Locke, está mui en su lugar; pero contra nosotros carece de valor; pues así como para el filósofo inglés las ideas constituyen el objeto mismo del pensamiento directo, para nosotros no son sino puro medio de conocer.

4. Asentado que el conocimiento intelectual se enjendra de la accion que sobre el entendimiento ejerce el objeto, mediante la especie intelijible del mismo, resulta claramente que el hecho de la inteleccion es mitad activo i mitad pasivo. Por dos razones puede llamarse pasivo un acto: 1.° porque la potencia que lo emita se presuponga determinada por un objeto cualquiera; 2.ª porque se presuponga que el acto se consuma i existe en el ajente, el cual toma la forma de sujeto pasivo respecto del mismo acto, en cuanto recibe de éste una modificacion. Pues bien, el entendimiento no puede actuarse sino mediante algun objeto intelijible, i esto por dos razones: 1.ª porque siendo él de suyo indiferente para conocer tal o cual objeto, necesita ser determinado por alguno si ha de emitir un acto cognoscitivo; i 2.ª porque el objeto no puede allegarse al entendimiento sino mediante cierta similitud expresiva de

su esencia; i esto implica cierta accion ejercida por el objeto. Ademas, el conocimiento intelectual penetra en el alma i en ella se aposenta con calidad de una modificacion del alma misma, pues de hecho el alma se perfecciona, progresa i se ennoblece por ese conocimiento. Mirada, pues, por estos aspectos, la inteleccion es un hecho positivo del intelijente.

Pero bien que la inteleccion dé por supuesta la accion del objeto intelijible, i se instale ademas en el alma como en sujeto a quien modifica, es al cabo, no ya solo una operacion vital, sino un acto de vida perfectísimo, i como tal, debe tener un principio intrínseco que le preste vida, actualidad i ser. Es así que activa debe llamarse toda potencia que con su eficacia propia emite sus actos propios; luego activa debe llamarse tambien la inteleccion como acto que es producido por el entendimiento en virtud de causalidad propia. Hé aquí como el hecho de conocer intelectual es en parte pasivo i en parte activo, i por consiguiente, activa i pasiva es tambien la facultad de entender.

6. Esto, sin embargo, no ha de aplicarse mas que al entendimiento posible, i no al entendimiento ajente, acerca del cual infiero que debe ser exclusivamente activo en razon a no militar respecto de él las dos citadas condiciones necesarias para atribuir a la facultad de entender, o entendimiento posible, carácter de pasivo. Hemos visto, en efecto, que el entendimiento posible es en parte pasivo, por cuanto para actuarse necesita recibir del objeto intelijible una determinacion, i por cuanto recibe en sí mismo como perfeccion el acto mismo que emite. Pues bien, ninguna de estas dos condiciones militan respecto del entendimiento ajente: no la primera, porque él, para actuarse, no necesita sino de la presencia del fantasma, sobre el cual ejerce su actividad abstrayendo de la esencia las notas individuales; no la segunda tampoco, porque el entendimiento ajente no se perfecciona a sí propio con su acto, sino que perfecciona él al fantasma i al entendimiento posible. Perfecciona al fantasma despojándolo de las condiciones materiales, i abriéndole así acceso al entendimiento; i perfecciona al entendimiento posible, por cuanto po-

niendo al fantasma en condicion propia de objeto inteliji-ble, es causa de que el entendimiento pueda pasar de la potencia al acto, como pasa efectivamente al aprender el objeto. Por consiguiente, si la facultad de entender es pasiva i activa, la de abstraer no es mas que activa.

CAPÍTULO IV.

De la conciencia.

ARTÍCULO I.

Distincion de la conciencia en espontánea i refleja.

1. Es un hecho no negado de aquellos mismos a quienes, por dudar de todo, se apellida *escépticos*, que el hombre, no solamente posee conocimientos sensitivos e intelectuales, sino que tambien sabe i advierte que los posee. Pues esta propiedad que el alma tiene de ser sabedora de sus actos es lo que por los filósofos modernos se denomina *sentido íntimo*, o *conciencia*. Nosotros preferimos esta segunda denominacion: 1.° porque la facultad sensitiva que sirve para comunicar al alma el sentimiento de las sensaciones, es el *sensorio comun;* facultad, como ya lo hemos visto, distinta de esta otra que pone en noticia del alma sus propios actos intelectivos, i a la cual se llama *conciencia;* 2.° porque la exactitud de lenguaje, que tanto importa en materia de filosofía, nos veda denominar *sentido* una facultad que en el mero hecho de ser quien advierte de sus actos intelectivos al alma, es decir, quien hace al alma entender que ha entendido, no puede ménos de ser facultad intelectiva.

Si atendemos a su etimolojía, la palabra *conciencia* fórmase de las dos latinas *cum scientia*; significa por tanto *saber que se sabe* i puédeso definir en jeneral: *conocimiento que el alma tiene de sus propios actos intelectivos.* La conciencia supone, pues, actos previos intelectivos,

pues no cabe conocer un acto que no existia ántes. Estos actos de que el alma tiene conciencia, pueden ser contemplados, ora en sí mismos, ora en la intencion buena o mala, segun el fin bueno o malo con que han sido ejecutados: de aquí dos especies de conciencia: *psicolójica* la primera i *moral* la segunda: aquella se limita a atestiguar la existencia de los actos; ésta pronuncia juicio sobre su bondad o malicia. Nosotros aquí tratamos solamente de la primera.

2. Siendo la conciencia el conocimiento que el alma tiene de sus actos intelectivos, i pudiendo ser este conocimiento directo o *espontáneo* i reflejo, distínguese del propio modo la conciencia en *espontánea* i *refleja*. La conciencia es *espontánea* cuando el alma percibe sus propios actos solo en virtud de su natural presencia i sin intervencion alguna de la voluntad; i *refleja* cuando, en virtud de un acto de su voluntad, considera los actos ya percibidos por la conciencia espontánea.

ARTÍCULO II.

Del objeto de la conciencia.

1. Con oportuna metáfora llamó Platon a la conciencia *ojo interior del alma*; pues efectivamente es el instrumento por quien se conoce a sí misma, i lo que por ella pasa. Pero el conocer del alma puede referirse, o simplemente a su existencia, o tambien a su esencia: de aquí que al investigar cuál sea el objeto propio de la conciencia, sea preciso resolver las dos siguientes cuestiones: 1.ª si la conciencia basta para atestiguarnos la existencia del alma; 2.ª si dado que baste para esto, sirve tambien para darnos a conocer la naturaleza de la misma alma.

2. Para resolver este punto, recordemos ante todo la distincion de la conciencia en *espontánea* i *refleja*, i que para actuarse la primera basta únicamente la presencia del alma, principio de los actos internos, miéntras que para actuarse la segunda, se necesita que el alma reflexione actualmente sobre sus propios actos. Recordando esto, decimos que tanto por medio de la conciencia espontánea como

de la refleja, conoce el alma, no solo sus propias modificaciones, sino tambien su existencia. Por lo que toca a la conciencia espontánea, la cosa me parece evidente, i lo pruebo así: Actúase la conciencia espontánea en cuanto el alma, por el mero hecho de estar presente a sí misma, conoce las modificaciones de que ella propia es principio i sujeto: es así que el alma al conocer por ese mero hecho sus actos, no puede ménos de conocerse tambien a sí propia como causa de ellos, i que conociéndose de este modo, no puede ménos de conocer tambien que existe; luego el alma, por medio de la conciencia espontánea, conoce junto con sus propias modificaciones, su existencia.

Que el alma, al conocer sus propias modificaciones por el mero hecho de estar presente a sí misma, ha de reconocerse tambien como causa de ellas, lo pruebo del siguiente modo: La mera presencia del alma ante sí misma basta para advertirla de sus propios actos, por cuanto siendo ella misma quien los emite, no ha menester otra cosa para percibirlos sino estar presente a sí propia en el punto que los emite: es así que el alma miéntras está presente a sí propia no puede dejar de conocer que ella es el principio de sus propios actos, i por consiguiente no puede ménos de conocer que ella misma existe como tal ajente: luego por medio de la conciencia espontánea, el alma conoce, no solo sus modificaciones, sino tambien a sí misma.

Ni puede ser otra cosa: porque la conciencia, como simple testigo que es de lo que pasa en lo interior del alma, i no facultad abstractiva, tiene por oficio meramente atestiguar eso que en el alma pasa, i no se mete en separar lo unido ni en unir lo separado. Pues bien, como los actos, i toda modificacion del alma, cuando quiera que se producen, son inherentes al alma misma, claro está que solo en ella puede la conciencia aprenderlos. ¿Qué significa en efecto aprender las modificaciones del alma, i aprender sus actos en cuanto de ella proceden, sino aprender al alma misma en calidad de modificada i ajente? Cuando digo: *yo sé que entiendo*, al descomponer esta fórmula, veo que tengo noticia de dos cosas: 1.ª, de mi acto intelectivo; 2.ª, de mi *yo* que lo ejecuta; pues imposible me seria decir

yo entiendo sin haberme visto a mí propio como principio de la inteleccion, o sin tener conciencia de que yo soi quien entiende i que mio es el acto de la inteleccion.

La conciencia espontánea nos muestra, pues, un hecho complejo, a saber: el alma modificada por sus propios actos: solo despues de haber percibido simultáneamente los varios elementos de este hecho, lo descomponemos por medio de la abstraccion, para reconocer por separado cada cual de esos elementos. «Las nociones de *sustancia* i de »*atributo*, dice con exactitud Royer-Collard, son nociones »parciales i relativas que nosotros formamos dividiendo »con la mente lo que la *naturaleza nos da indiviso*: en el »órden de la realidad, ningun atributo percibimos separa»do de la sustancia, pues tanto valdria un *adjetivo* sin *sus»tantivo.*»

3. Lo dicho respecto de la conciencia espontánea, podemos con mayor razon decirlo de la refleja. Por medio de ésta, como ya sabemos, el alma reflejando en sí sus propios actos, los advierte i, digámoslo así, los reitera: que a esto se llama *tener conciencia* de ellos. Pués bien, siendo la reflexion el distintivo de la conciencia refleja, i habiendo el alma de advertir por medio de ella sus actos, claro es que no puede aprenderlos sino en donde estén: i es así que los actos objeto de la conciencia están en el alma como principio de donde emanan, i sujeto en quien residen; luego la conciencia refleja no advierte ni aprende los actos sino en el alma, principio i sujeto de ellos. I es así igualmente que el aprender los actos en el alma, lleva de suyo el conocer al mismo tiempo el alma en quien están (como el aprender las imájenes reflejadas en el espejo, lleva de suyo aprender el espejo mismo en quien se reflejan); luego, objeto de la conciencia refleja son, no solamente los actos sino tambien la existencia misma del alma.

Con otro raciocinio, mas profundo aun i sutil, prueba esto Proclo, discípulo de Plotino. La conciencia refleja, dice, se realiza replegándose el espíritu en sí propio: es así que el espíritu no podria replegarse en sí propio sino con la totalidad de su ser, pues en tanto es capaz de ese repliegue en cuanto es independiente de la materia, es decir, segun su modo de ser espiritual, i como tal, uno e in-

divisible; luego en el acto de la reflexion por cuyo medio se realiza la conciencia refleja, se compenetran mutuamente el sujeto i el objeto de la reflexion, estableciéndose identidad entre el uno i el otro. I es así que esta identidad seria imposible si la conciencia refleja aprendiese únicamente los actos del alma, pues en este caso el sujeto de la reflexion (la conciencia) pondria en la operacion reflexiva todo su ser, miéntras el objeto de esta su operacion (el alma) pondria únicamente sus actos, i no su ser; luego no pueden ser objeto único de la conciencia refleja los actos del alma.

Los impugnadores de esta doctrina no niegan que la conciencia refleja aprenda los actos del alma concretamente, es decir, en cuanto pertenecen a tal o cual sujeto. Pero nosotros les preguntamos: ¿i cómo la conciencia podria aprender *concretamente* los actos, es decir, en cuanto lo son de tal o cual sujeto, sin aprender juntamente el ser mismo de este sujeto? Por ejemplo: *yo pienso*: pues la conciencia refleja me advierte concretamente este mi pensamiento en cuanto es mio, i no de otro alguno: ¿i qué significa advertir que es mio este pensamiento, sino saber que soi yo quien piensa? ¿i qué significa este conocerme a mí como sujeto de mi pensamiento, sino conocer a un tiempo mismo mi acto, i mi ser como sujeto de quien es este acto?

4. La conciencia espontánea, pues, lo propio que la refleja, dan al alma noticia, no solo de sus actos sino tambien su *existencia*. Mas no por esto se crea, con Vacherot, que de la sola conciencia baste para dar al alma noticia de su *esencia*; porque para conocer la esencia del alma humana, hai que conocer su jénero i su diferencia específica, pues toda esencia consta de estos dos elementos; i ni la conciencia espontánea ni la refleja son capaces de dar al alma este conocimiento. No lo es la conciencia espontánea; porque en virtud de ella el alma, con solo su presencia ante sí misma, se conoce a sí propia, en el momento de obrar, como ajente. Pero de que el alma se conozca a sí propia como principio ajente, no se sigue que conozca tambien la naturaleza de este principio; porque una cosa es saber que obramos, i otra saber quién es este ser que en nosotros

obra: para lo primero, basta que nuestra alma advierta la operacion de quien es principio, miéntras que para lo segundo necesita, no solo hacerse a sí misma objeto de sí propia, sino tambien escudriñar con gran sutileza en qué sea conforme, i en qué no lo sea a las demas esencias. Luego por medio de la conciencia espontánea no puede el alma conocer su esencia.

Pues veamos si lo puede la conciencia refleja. Ya sabemos que por medio de ella el alma reflexionando sobre sí propia, se aprende reflexivamente a sí misma como principio de sus actos, pudiendo en consecuencia decir: *yo soi quien obra*: pero es así que este mero conocimiento del *yo* ajento no implica el conocimiento de la naturaleza de este *yo*, pues como ántes hemos indicado, una cosa es decir: *yo conozco que soi yo quien obra*, i otra cosa es decir: *yo conozco que este yo que obra, tiene tal o cual naturaleza*; luego tampoco la conciencia refleja basta para dar al alma conocimiento de su naturaleza propia. En esto, como ya lo habia observado el Doctor Anjélico, la historia concuerda maravillosamente con la deduccion científica; pues miéntras que nadie ignora la existencia del alma, son muchos los que ignoran su naturaleza, i mucho es tambien lo que acerca del particular se disputa entre los filósofos. Pues este hecho histórico seria inexplicable si por obra solo de la conciencia se pudiera conocer la naturaleza del alma; porque entónces la sola conciencia pondria de manifiesto para todo el mundo, i con igual seguridad i universalidad, la naturaleza del alma, cuya existencia atestigua en cada hombre.

5. Mas no de aquí se infiera, con Locke, Reid i otros filósofos, que de ningun modo podemos conocer la naturaleza del alma. Esta ilacion seria lójica si, a falta de la conciencia, no hubiese otro medio alguno de dar al alma el conocimiento do su esencia; pero es el caso que indudablemente lo hai: este medio es el raciocinio. He aquí cómo. Tan luego como el entendimiento se pone a reflexionar sobre la naturaleza de su alma, lo primero que a su consideracion se ofrece es los actos del alma misma; pues como quiera que para obtener conocimiento perfecto de una cosa (i ciertamente lo es el de la esencia), el entendimiento

tiene que proceder de lo ménos perfecto a lo mas; de aquí que cuando trata de conocer la esencia del alma, parta de algo que pueda servirle como camino, pero que al propio tiempo sea lo ménos perfecto relativamente a la misma esencia. Pues este algo son los actos del alma; porque siendo propio de todo ser el obrar segun su naturaleza, esta naturaleza se retrata en sus actos. Por esto el entendimiento, al investigar la naturaleza del alma, toma los actos de la misma como punto de partida para su investigacion. I como quiera que estos actos, de quien el alma es principio, i que el entendimiento puede advertir, son *sensitivos* unos e *intelectivos* otros; de aquí que el entendimiento, adquirida noticia de entrambos, llega a conocer al alma como principio *sensitivo-racional*. En este conocimiento hai lo que hemos dicho ser necesario para conocer una esencia, a saber: el jénero i la diferencia específica; pues conocida así la esencia del alma, vemos lo que en ella es comun a los brutos, la sensibilibad (*jénero*) i lo que le es privativo, la racionalidad (*diferencia específica*).

ARTÍCULO III.

Si la conciencia es una facultad especial i distinta de las demas.

1. Determinado ya el objeto de la conciencia, examinemos ahora esta facultad en sí misma. Al tocar este punto, surje naturalmente la cuestion sobre si la conciencia es una facultad especial i distinta del entendimiento, o si no es mas que un mero acto del mismo.

Reid fué el primero que, siguiendo a Juan Duns Scoto de entre los antiguos, i a Descartes de entre los modernos, tuvo la conciencia por facultad especial i distinta del entendimiento. He aquí su argumentacion:—Distintas entre sí serán las facultades del alma, cuando distinto sea su objeto respectivo: es así que objeto de la conciencia son los actos mismos del alma, pues que ninguna otra facultad se ejerce en ellos como en objeto propio i especial materia; luego la conciencia es una facultad especial i dis-

tinta del entendimiento. Esa doctrina de Reid fué defendida en Italia por varios filósofos, entre ellos Galluppi, i tuvo tambien en Francia no pocos mantenedores.

Pero a nosotros parece mas conforme a verdad la opuesta doctrina, que no tiene la conciencia por facultad distínta del entendimiento, sino por un acto i un ministerio del mismo. Probémoslo. Para tener como distintas dos potencias, es preciso hallar que sus actos i objetos respectivos no son mútuamente reducibles. Pues bien, el objeto de la conciencia, digo que se puede reducir al del entendimiento, en razon a que la conciencia, como conocimiento intelectivo que es, no puede aprender su objeto, sea el que fuere, sino únicamente bajo la forma de inmaterialidad. Tambien el acto de la conciencia puede reducirse al del entendimiento, ora se trate de la conciencia espontánea, ora de la refleja. Por medio de la primera, como ya sabemos, el alma, presente siempre a sí misma en virtud de su inmaterialidad, conoce en el momento de entender, su propio acto intelectivo: esta especie, pues, de conciencia, no solo puede reducirse al entendimiento, sino que es el entendimiento mismo, sabedor de su propio acto. Por medio de la segunda, o sea la conciencia refleja, sabemos ya tambien que el alma refleja sobre sí misma en virtud de la facultad reflexiva que posee: es así que el entendimiento, en virtud de su condicion inmaterial, es esencialmente reflexivo; luego tambien la conciencia refleja es acto, ministerio, funcion o condicion, reducible al entendimiento, i por tanto, facultad no distinta realmente de él.

Pondré un ejemplo para ilustrar esta doctrina. Por medio de la conciencia, el alma no aprende, ora espontánea ora reflejamente sino sus operaciones intelectivas, miéntras que por medio del entendimiento, aprende la esencia de las cosas exteriores. Tomado cada cual de estos objetos por lo que es en sí, en su constitucion natural, o materialmente, son entre sí tan diversos como lo es, por una parte, el alma junto con sus operaciones, objeto de la conciencia, i por otra parte, la esencia de las cosas exteriores al alma, objeto propio del entendimiento; pero esos mismos objetos, considerados bajo la razon o forma, es decir, bajo la *razon formal* con que son respectivamente percibidos, se hacen

idénticos, por cuanto la forma o razon comun a entrambos es una misma, a saber, *la inmaterialidad*: en efecto el entendimiento conoce las esencias de las cosas en cuanto son inmateriales, i por la misma razon la conciencia conoce al alma i los actos intelectivos del alma. Luego *formalmente* considerados, el objeto de la conciencia i el del entendimiento no son diversos: i es así que el fundamento de la distincion de potencias es la diversidad de sus objetos respectivos, considerados, no *material* sino *formalmente*; luego, no siendo, como no son, *formalmente* distintos entre sí el objeto de la conciencia i el del entendimiento, es improcedente toda distincion real entre una i otra de estas potencias. De no haber tenido esto presente, nació el error de Reid i de su escuela: creyeron que para tener por realmente distintas a dos facultades, bastaba que lo fueran de cualquier modo; i no lo son sino cuando son formalmente distintos sus respectivos objetos.

2. Otra cuestion mueven los filósofos acerca de la conciencia, i es sobre si el alma, siempre que entiende, es sabedora, o de otro modo, si *tiene conciencia* de sus actos intelectivos. Acerca de esta cuestion, unos, como Leibnitz i Rosmini, están por la negativa; otros, como Locke i Galluppi, se deciden por la afirmativa. Para resolver el punto, hai que recordar otra vez la distincion entre conciencia espontánea i conciencia refleja, pues la primera va siempre junta con los actos intelectivos, pero no así la segunda. Efectivamente, para tener conciencia espontánea do un acto intelectivo, no necesitamos mas sino que este acto exista i se ponga en presencia del alma, que es principio de él; por consiguiente, para que esta especie de conciencia faltara, seria menester, o que faltase en el alma eso acto, o que no se le hiciera presente. La primera de estas hipótesis no es admisible, porque cuando hablamos de conciencia, claro está que suponemos existencia previa de actos intelectivos; quédanos, pues, la segunda hipótesis, es decir, que pueda el alma no tener conciencia de sus actos intelectivos porque no se le hagan presentes: pero es así que tampoco esto es admisible, pues que los actos intelectivos, como inherentes que son al alma, perfeccionándola, no pueden ménos do estar presentes

a ella, principio de los mismos; luego en el alma no puede faltar nunca la conciencia espontánea do sus actos intelectivos.

Mas no así la conciencia refleja, pues ésta, por el mero hecho de suponer reflexion del espíritu sobre sí propio, es movida siempre por la voluntad, potencia que, como mas adelante verémos, tiene virtud para excitar el ejercicio activo de las demas potencias del alma: i es así que la voluntad, como potencia libre que es, puede excitar o no, segun quiera, este ejercicio activo de las demas potencias, i por consiguiente, de la conciencia refleja tambien; luego la conciencia refleja no interviene, ni es necesario que intervenga en todos los actos intelectivos. Por esto aquella sentencia de Leibnitz;—«Se dan *percepciones* sin *apercepciones*»—(es decir, actos intelectivos sin conciencia do ellos) es verdadera si esto se entiende do la apercepcion o conciencia refleja, i falsa si se trata de la apercepcion o conciencia espontánea.

3. Con la conciencia tienen íntimo enlace la *atencion* i la *reflexion*.

¿En qué so distinguen, la atencion i la reflexion? Para responder con acierto a esta pregunta, débese partir dol principio de quo todo acto del entendimiento es siempre cognoscitivo, pues toda facultad cognoscitiva, como lo es el entendimiento, no tiene otro oficio sino el de conocer; i si a los actos del entendimiento se les da diversos nombres, esta diversidad nace únicamente de la que hai en los varios modos con que el acto cognoscitivo so refiere al acto del conocimiento. Esto asentado, decimos que el acto cognoscitivo del entendimiento se llama *atencion* en cuanto el entendimiento se fija en solo uno de varios objotos, i *reflexion* en cuanto se fija en sí mismo considerando sus propios actos. La atencion, por tanto, puede definirse: *converjencia del entendimiento a un objeto solo;* i la reflexion: *converjencia del entendimiento a sí mismo i a sus actos.*

CAPÍTULO V.

De las principales funciones del entendimiento.

ARTÍCULO I.

De la naturaleza del juicio.

1. La potencia intelectiva que tiene por oficio aprender la verdad, no puede ménos de ser una; pues una debe ser toda potencia cuyo respectivo objeto formal sea tambien uno. I uno es efectivamente el objeto formal del entendimiento, a saber: lo intelijible; porque si bien lo intelijible, tal como es física i realmente no existe sino concretado en sujetos diversos, el entendimiento lo percibe siempre bajo la forma única de la inmaterialidad. Considerado, sin embargo, el modo de esta percepcion, puede el entendimiento aprender lo intelijible, ora sin afirmar ni negar de él cosa alguna, ora afirmando o negando inmediatamente, ora mediatamente: en el primer caso, la facultad intelectiva llámase simplemente entendimiento; en el segundo, llámase facultad de juzgar; en el tercero, razon. Habiendo, pues, examinado ya el modo con que el entendimiento se ejerce en el primero de esos actos, i analizado la conciencia, que es el instrumento jeneral con que el mismo entendimiento advierte sus propias operaciones, debemos ahora estudiar su modo de actuarse en el juicio i en el raciocinio.

2. El juicio, como ya sabemos, es *aquel acto con que la mente percibe la conveniencia o disconveniencia entre el predicado i el sujeto.* ¿Cómo se realiza este acto? Tal es la primera cuestion que se ofrece al investigar la índole del acto judicativo.

Todos los filósofos convienen en que, por medio del juicio, segun sea afirmativo o negativo, así se atribuye o se niega una cualidad al sujeto; pero no están acordes en el modo con que se realiza respectivamente esta afirmacion

o negacion. El problema puede plantearse así: ¿Hai algunos juicios que nuestro entendimiento realice *instintivamente*, es decir, sin previa comparacion alguna; o todo juicio es comparativo? Digo *algunos juicios*, porque aun los mismos filósofos que atribuyen al entendimiento juicios instintivos, no le niegan la virtud de formar otros comparativos, i a los primeros llaman *primitivos*, i a estos segundos los llaman *deducidos*.

Llámase *instintivo* el juicio cuando se supone que el entendimiento, para afirmar o negar de un sujeto alguna cualidad, no ha necesitado comparar mentalmente la cualidad i el sujeto, sino que espontáneamente, por un movimiento instintivo, por impulso, digámoslo así, tan pronto como ve un sujeto, afirma o niega de él alguna cualidad. Llámase *comparativo* el juicio cuando se supone que a la percepcion de la conveniencia o disconveniencia entre un sujeto i una cualidad, ha precedido la comparacion entre el uno i la otra. Reid i su escuela, deseando poner un dique al idealismo i al escepticismo enjendrados de la doctrina de Locke, pensaron como único medio admitir contra este filósofo la existencia de juicios instintivos; pero impugnó fuertemente esta doctrina el italiano Galluppi, quien restaurando la teoría de Locke, probó que no hai tales juicios instintivos, sino que todo juicio es por naturaleza comparativo. Queriendo Rosmini mediar entre estas dos opuestas doctrinas, de Reid i de Galluppi, disintió del primero con negar que hubiese juicio alguno exclusivamente instintivo, i tampoco asintió a la opinion del segundo, con decir que puede mui bien un juicio ser comparativo e instintivo a un mismo tiempo: por ejemplo, dice, el juicio siguiente: *esto que yo siento, existe*, es un juicio instintivo, como quiera que en él mi razon afirma instintiva i espontáneamente su existencia con motivo de la sensacion; pero es tambien comparativo, en cuanto que se forma aplicando la idea del ser al hecho de la sensacion, por mas que no se haya comparado un término con el otro.

Así planteado el problema, dos cosas hai que investigar para resolverlo plenamente, a saber: 1.ª ¿Hai, en efecto, juicios instintivos? 2.ª ¿Puede darse juicio que sea instintivo i comparativo a un mismo tiempo?

3. *¿Hai, en efecto, juicios instintivos?* Nó. Esta negativa se demuestra, ora considerando la naturaleza misma del entendimiento, ora la del instinto que a esta facultad corresponde. Prueba. El modo con que el entendimiento realice el acto de juzgar, tiene siempre que ser conforme a la naturaleza del entendimiento mismo, en virtud de aquella lei universal de que todo acto debe realizarse en conformidad a la naturaleza del ajente: es así que por su naturaleza misma el entendimiento no puede realizar el acto judicativo sino comparando los términos correspondientes; luego todo juicio es comparativo. El juicio es ciertamente conocimiento perfecto, pues que por medio de él se conoce, no solo la esencia, para conocer la cual basta la simple aprension, sino tambien lo que a la esencia conviene o no conviene: por consiguiente, el juicio se ha de realizar segun i como lo pide la perfeccion del conocimiento intelectivo; es así que la perfeccion del conocimiento intelectivo en el juicio pide de de suyo, no solo que se afirme o niegue de un sujeto un atributo, sino que ademas se conozca el porqué de esta afirmacion o negacion, luego cuando el entendimiento profiere un juicio, ha de conocer el porqué afirma o niega de tal sujeto tal predicado: i es así que esto no puede hacerlo mas que viendo previamente si el tal predicado conviene o no al tal sujeto, i que esto exije indispensablemente una previa comparacion entre ambos; luego todo juicio es necesariamente comparativo.

Si despues de la naturaleza del entendimiento humano, consideramos ahora el modo con que el instinto se le puede atribuir, hallarémos una nueva confirmacion de nuestro aserto. Efectivamente el instinto, aplicado al entendimiento humano, no es otra cosa sino aquella propension, inflexion o conato, inherente a esta facultad, que lo tiene con el fin de perfeccionarse ejecutando aquellos actos propios de su naturaleza. Pues bien, decimos que este instinto, compañero del entendimiento, no basta para justificar la existencia de juicios instintivos: no basta; 1.° porque la propension natural de cualquiera facultad a cumplir su oficio propio no produce actos completos i perfectos, sino mera tendencia a ejecutarlos; i todo juicio es siempre acto completo i perfecto: 2.° porque, aun dado que aquella propen-

sion natural fuese un acto completo i perfecto, no por medio de ella juzgaria el entendimiento de tal o cual objeto determinado, sino solo del ser en jeneral, que es el objeto adecuado del entendimiento. I la razon de esto es que la tendencia jeneral de una potencia cualquiera no la determina a conocer individual i singularmente tal o cual objeto; porque si así fuese, ninguna potencia podria conocer sino meros individuos, nunca especies de objetos. I es así que los juicios primitivos instintivos de Reid, (como son el de la *existencia propia*, el de la de los *cuerpos*, i el de la *veracidad de la memoria)* lo propio que el citado juicio de Rosmini *(esto que yo siento, existe)*, no versan acerca de las condiciones jenerales del ser, sino acerca de seres especiales; luego, ni aun habida consideracion al instinto que puede atribuirse al entendimiento, se justifica la existencia de juicios instintivos.

4. *¿Puede darse juicio que sea instintivo i comparativo a un mismo tiempo?* Rosmini dice que sí; pero esta su doctrina me parece uno de aquellos absurdos inventos que tan a menudo suelen ocurrirle por la manía de innovarlo todo. La manera de realizarse el juicio instintivo es opuesta i contraria a la del juicio comparativo, pues el primero supone que se ha afirmado o negado del sujeto el predicado sin compararlos entre sí, miéntras el segundo supone esta comparacion previa; es decir, que el juicio instintivo excluye precisamente lo que el comparativo incluye.

Como tipo de juicio instintivo i comparativo a un mismo tiempo, nos da Rosmini el ya citado; *esto que yo siento, existe.* ¿Pero cómo se forma este juicio? pues se forma aplicando la idea del ser al hecho de la sensacion; i para hacer esta aplicacion ¿no se necesita conocer ántes los dos términos del juicio formado en virtud de ella? claro es que sí; pues no cabe aplicacion alguna, sin conocer previamente qué es lo que se aplica, i a qué se lo aplica. I ni aun esto basta; porque es menester ademas que el entendimiento refiera la sensacion al ser, para ver al ser contenido en la sensacion, i afirmar de resultas que aquel conviene a ésta; pues no cabe referir lo singular a lo universal si no se ve ántes al primero contenido en el segundo. I si forzosamente el citado juicio de Rosmini tiene que seguir estos trámi-

tes, dicho se está que es comparativo, i no instintivo. Aquí lo que pasa es que forzado Rosmini por los principios de su sistema filosófico a profesar que la sensacion no puede ser conocida sino bajo la forma del ser, no ha podido constituir ese su juicio por medio de la referencia i reduccion de la sensacion al ser, i por consiguiente ha tenido que pensar que la razon aplica ciegamente la forma del ser a la sensacion: de aquí su juicio; *esto que yo siento, existe.* De todo lo cual resulta que, léjos de conciliar Rosmini, como se lo proponia, la doctrina de Reid i la de Galluppi acerca de esta materia, no ha hecho otra cosa sino resolver la cuestion del propio modo que el filósofo escoces.

5. Asentado, pues, que todo juicio del entendimiento es comparativo, examinemos ahora el modo con que el entendimiento realiza esta comparacion, i veamos cuál es la materia inmediata de la misma.

Profesa Locke que la mente humana no conoce las cosas como son en sí mismas, sino como aparecen en sus imájenes; de modo que, segun esta teoría las imájenes puramente i no las cosas mismas, constituyen el término inmediato del pensamiento. Siendo así la doctrina del filósofo ingles, tuvo que pensar que la comparacion necesaria para todo juicio, se verificaba con ver la mutua relacion entre las nociones del predicado i del sujeto. Queriendo Reid, como ya lo hemos dicho, combatir el idealismo de Berckeley i el escepticismo de Hume, enjendrados de la teoría de Locke sobre las *imájenes-ideas,* impugnó tambien esta otra del mismo autor ingles acerca de la materia inmediata del juicio; i dijo que el juicio se forma comparando, no las *nociones* sino *los términos* mismos del sujeto i del predicado.

Pero nosotros tenemos por mas racional la teoría de que el entendimiento forma sus juicios comparando no los términos sujeto i predicado, sino sus nociones. Prueba. Siendo todo juicio por naturaleza comparativo, i exijiéndose en él por consecuencia que se afirme o niegue de un sujeto un predicado, claro está que la mente no puede juzgar miéntras no conozca al uno i al otro; pero es así que decir que la mente juzga comparando el sujeto i el predicado en cuanto a entrambos los conoce, equivale a decir que la mente juzga en cuanto compara las nociones de entrambos,

dado que, segun el mismo Reid, llámase *idea* o *nocion* el acto cognoscitivo por cuanto idealmente abraza el objeto; luego lo que en el juicio se compara, es las nociones respectivas del predicado i del sujeto. Por otra parte el juicio, como operacion intelectiva que es, constituye un acto *inmanente*, que perfecciona al sujeto mismo que juzga, i que se termina en él; de donde se sigue que no saliendo el alma fuera de sí cuando juzga, no puede juzgar de las cosas exteriores a ella sino en cuanto éstas se le hacen presentes; es así que las cosas no se hacen presentes al alma sino por el hecho de conocerlas, i que este conocimiento cabalmente, en cuanto abraza en sí el objeto conocido, se denomina, segun el mismo Reid *idea* o *nocion*; luego el juicio no puede entenderse que se realiza de otro modo sino comparando las nociones del predicado i del sujeto.

I no se tema que esta doctrina destituya de todo valor objetivo al juicio; pues la objetividad de un acto cognoscitivo nace de la objetividad i realidad del término a que el mismo acto se refiere; i es así que objetivas son las nociones del predicado i del sujeto cuyo mutuo cotejo constituye el juicio, pues que esas nociones tienen, segun nosotros, por término inmediato el ser del sujeto i del predicado, tal como es en sí mismo; luego nuestra doctrina acerca del modo con que el juicio se forma, no lo destituye de valor objetivo. Razon tuvo sin duda Reid en decir que el juicio comparativo de Locke es meramente sujetivo; pero este vicio de la doctrina del filósofo ingles no procedia de haber admitido que el juicio se realiza refiriendo una a otra las nociones del sujeto i del predicado, sino de haber negado todo valor objetivo a esas nociones. Sabido es, en efecto, que segun Locke, la mente no conoce las cosas en sí mismas, sino sus imájenes, de donde resulta que para el filósofo ingles, solamente las imájenes de las cosas, i no las cosas mismas, son objeto del pensamiento. Sabido es tambien que de esta doctrina salieron el idealismo de Berckeley i el escepticismo de Hume.

ARTÍCULO II.

Del entendimiento especulativo i práctico, i de la razon.

1. No solo puede el entendimiento humano conocer la verdad i fijarse en ella meramente para contemplarla, sino que puede tambien aplicar a determinados actos la verdad ya conocida, tomándola por norma directiva de ellos. Cuando el entendimiento se fija en aquella nuda contemplacion de la verdad sin mirar a su lado práctico, la verdad conocida llámase *especulativa*, i *especulativos* se denominan tambien el conocimiento que de ella se tiene, i el entendimiento que lo forma; pero cuando el entendimiento contempla la verdad como norma directiva del obrar, entónces la verdad así contemplada llámase *práctica*, i *prácticos* tambien se denominan el respectivo conocimiento, i el entendimiento que conoce. Por ejemplo, cuando el astrónomo contempla el curso de los astros para descubrir sus leyes, adquiere un conocimiento especulativo; pero cuando el arquitecto estudia la posicion de un sitio para edificar en él, tiene un conocimiento práctico.

Mas no por esto se crea que el entendimiento especulativo i práctico sean potencias distintas, pues no son sino funciones diversas de la misma i única potencia intelectiva que aprende la verdad. Para que sean distintas dos potencias, es menester que sean irreducibles sus objetos i sus actos: es así que el objeto i la accion cognoscitiva del entendimiento especulativo son reducibles al objeto i accion del entendimiento práctico; luego el entendimiento práctico i especulativo no son potencias entre sí realmente distintas, sino dos funciones distintas de una misma potencia. Prueba que el objeto del entendimiento especulativo es reducible al del práctico, porque objeto del uno i del otro es la verdad, en cuanto que objeto propio de toda potencia intelectiva es siempre la esencia, la cual llámase *verdadera* en cuanto se la conoce como es en sí. La única diferencia que hai entre el entendimiento especulativo i el práctico es que el primero contempla

la verdad en sí misma i absolutamente, miéntras el segundo la mira como norma directiva del obrar. Pero la verdad práctica es la misma verdad especulativa, de donde resulta que la distincion entre ellas no procede de que la haya en la esencia misma de la verdad, sino de la que hai en el entendimiento, segun que se limita a la mera contemplacion de la verdad, o se extiende a mirar el lado práctico que una verdad puede tener, para tomarla por norma directiva del obrar. Tampoco el conocimiento especulativo i el práctico son irreducibles entre sí, pues no hai entre ellos otra diferencia sino que el primero se realiza en cuanto el entendimiento se limita a la mera especulacion del objeto, miéntras el segundo se extiende ademas a mirar la verdad conocida como norma directiva de la accion; i es así que la contemplacion de la verdad como norma directiva de la accion, no solamente es reducible a la mera especulacion de la propia verdad, sino que la incluye en sí, bien que dándole mayor amplitud; luego el entendimiento especulativo i el práctico no se distinguen entre sí como una facultad de otra, sino por sus actos respectivos.

2. No solo el entendimiento humano es capaz de juzgar i de aprender una verdad especulativa o práctica, sino que tambien lo es de deducir de una verdad otra. Pues a esta *especial funcion de la mente humana consistente en deducir de una verdad otra*, llámasela *razon*. Tiene, pues, la razon por especial cargo deducir de una verdad otra, ordenando i clasificando las ideas entre sí con la mira de alcanzar mas fácil i cumplidamente la ciencia. Pensando muchos filósofos en estas funciones principales, de quienes recibe la mente humana el nombre de razon, han creido que la razon es una facultad intelectiva especial, i distinta del entendimiento. De entre los filósofos que profesan esta doctrina, merecen particular mencion Kant i Jacobi. Enseña el primero que la razon se distingue del entendimiento, en cuanto aquella tiene por objeto lo *Incondicionado*, o lo *Infinito*, miéntras el objeto de éste es lo *condicionado* i lo *finito:* el segundo opina que la distincion estriba en que la razon aprende lo suprasensible inmediatamente i como por instinto divino, miéntras que el enten-

dimiento no alcanza sino a ordenar i clasificar los conocimientos una vez adquiridos.

Pero tan radicalmonte absurda es la opinion del uno do esos dos filósofos alemanes como la del otro. Prueba. Teniendo siempre toda facultad intelectiva por objeto propio lo intelijible, éste debe ser objeto de la razon, que es facultad intelectiva: es así que lo intelijible tiene una forma única como objeto de conocimiento, pues nunca lo conoce la facultad intelectiva sino bajo la forma de la inmaterialidad; luego, sea cualquiera la diferencia que haya entre la razon i el entendimiento, uno solo es el objeto formal de entrambos. I es así que sin caer en absurdo no se puede llamar distintas a dos potencias, cuyo objeto *formal* es comun i único; luego cualquiera que sea la diferencia que medie entre la razon i el entendimiento, no puede constituir cada cual una potencia distinta. I en rigor, los mismos Kant i Jacobi lo confirman, visto el objeto que cada cual de ellos atribuye a la razon: el primero dice que este objeto de la razon es lo infinito; el segundo, que es lo suprasensible; pero es así que ni lo infinito ni lo suprasensible pueden ser aprendidos por la razon sino bajo la forma comun de la intelijibilidad; luego objeto de la razon es siempre lo intelijible. I es así que objeto del entendimiento es tambien lo intelijible; luego la razon i el entendimiento aprenden su objeto propio bajo una misma i sola *razon formal*. I como allí donde hai unidad *formal* de objeto, no cabe distincion real entre potencias a quienes sëa comun ese objeto *formal* único, la consecuencia es clara.

Nó, no son potencias distintas la razon i el entendimiento, sino una sola facultad intelectiva, que se llama *entendimiento* en cuanto aprende inmediatamente la verdad, i *razon* en cuanto deduce de unas verdades ya conocidas otras verdades. En esto, como se ve, no hai distincion real de potencias: pues para obtener de una verdad ya conocida el conocimiento de otra, no se necesita mas que el acto de la reflexion, por medio del cual, desentrañándose un conocimiento en sus mas íntimas derivaciones, se toma en él posesion de un número de verdades mayor o menor, segun que la reflexion se haya empe-

29

ñado con mas o ménos enerjía en hallarlas. I es así que este acto incumbe al entendimiento como potencia que es esencialmente reflexiva; luego el cargo especial que a la razon se atribuye, puede reducirse a las funciones propias del entendimiento; luego la razon i el entendimiento no son potencias esencial i realmente distintas.

ARTÍCULO III.

De la memoria intelectiva.

1. Del propio modo que la mente tiene conciencia de sus actos, i juzga i raciocina; así tambien tiene la virtud de conservar el conocimiento de verdades intelijibles anteriormente adquirido, i de reproducirlo cuando lo ha menester. Pues a esta reproduccion mental de los conocimientos intelectuales anteriormente adquiridos, llámasela *memoria intelectiva*, para distinguirla de la memoria *sensitiva*. Grande es su utilidad no solo para las especulaciones, sino tambien para la vida práctica del hombre, como quiera que, no pudiendo éste adquirir de golpe la ciencia, que es una cadena de raciocinios dependientes unos de otros, hasta el postrer eslabon, que son las últimas conclusiones, ha menester de una como fuerza viva con la cual reproduzca i retenga los conocimientos una vez adquiridos para ir desentrañando de ellos nuevas conclusiones. Esta fuerza de la mente es la memoria: los hombres que la poseen con extraordinaria intensidad, han sido tambien extraordinarios en la extension de su saber. De gran provecho es ademas la memoria intelectiva para la vida práctica, como quiera que maestra de la vida práctica es la historia, de quien es la memoria como principal ministro.

2. Objeto de la memoria intelectiva es lo pasado, pues de lo presente no se puede decir que se reproduce sino que se conoce, i de lo futuro se opina. Por este lado, pues, no hai diferencia entre la memoria intelectiva i la sensitiva; pero la hai en el modo con que lo pasado es objeto de cada cual de ellas; i esta diferencia de modo procede de que la memoria intelectiva no es, como lo es la sensitiva, una potencia especial i distinta del entendimiento, sino un acto del mismo entendimien-

to. Prueba. Para que la memoria intelectiva fuese distinta del entendimiento, seria menester que tuviese como objeto primario e inmediato el tiempo pasado, pues lo pasado es siempre objeto de toda especie de memoria: i es así que la facultad intelectiva tiene como objeto primario e inmediato la esencia, i que el concepto de esencia no incluye sino meramente los caractéres constitutivos sin decir nada de su existencia, i que por tanto prescinde de toda relacion de tiempo; luego la memoria intelectiva no es potencia realmente distinta del entendimiento. Pero si no es potencia especial, tiene que ser un acto del entendimiento mismo; i de aquí que toda investigacion acerca de la memoria intelectiva versa sobre el modo con que el entendimiento realiza este acto reproductivo de lo pasado.

Pues este acto no incluye en sí otra cosa, sino el conocimiento que por medio del entendimiento tiene el alma de haber conocido anteriormente aquello mismo que la memoria intelectiva reproduce. Demostremos ahora como ese acto es posible. Para que el alma pueda, por medio del entendimiento, hacerse sabedora de que este conocimiento reproducido en virtud de la memoria intelectiva, es un conocimiento adquirido en tiempo anterior, se requiere tres condiciones: 1.ª que el alma tenga virtud de retener el conocimiento intelectivo; 2.ª que por medio del entendimiento, pueda advertir el tiempo en que entiende; 3.ª que pueda reconocer aquel conocimiento como adquirido en tiempo pasado. Pues bien, el alma, en primer lugar, puede retener los actos intelectivos, porque siendo estos inmateriales e inherentes a un sujeto inmaterial como lo es el alma, no están sujetos a corrupcion alguna: puede, en segundo lugar, advertir el tiempo en que esos actos suceden, porque dotado como lo está el entendimiento de virtud reflexiva, puede no solo aprender sus intelecciones, sino el tiempo en que las tiene; puede, en tercero i último lugar, reconocer esos mismos actos como adquiridos por ella en tiempo pasado, porque en virtud de la conciencia que el alma conserva de sus operaciones intelectuales i del tiempo en que las ha emitido, i en virtud igualmente de su capacidad de comparar, puede al reproducir aquellos actos reconocerlos como adquiridos por ella anteriormente. De aquí resulta que, si bien la memoria intelectiva no es una potencia especial,

no puede negarse que es una funcion propia del entendimiento.

Ahora ya se comprenderá como conviniendo la memoria sensitiva i la intelectiva en el reproducir lo pasado, se distinguen sin embargo entre sí mediante dos diferencias, a saber: primera, que la memoria sensitiva reproduce las aprensiones sensitivas, i la intelectiva los conocimientos intelectivos; segunda, que la memoria sensitiva reproduce lo pasado como objeto primario e inmediato de ella, es decir, en sí mismo; miéntras que la memoria intelectiva lo reproduce en cuanto que, al advertir el entendimiento los actos intelectivos, advierte juntamente el tiempo en que se realizan.

3. Por lo que hace a las leyes de que dependen el progreso i ejercicio de la memoria intelectiva, son idénticas a las ya expuestas respecto de la sensitiva; sin otra diferencia que, como la memoria sensitiva reside naturalmente en un órgano, su progreso i ejercicio siguen las vicisitudes del órgano mismo; miéntras que la intelectiva, como acto que es del entendimiento, potencia inorgánica, no recibe por sí misma i *directamente* modificacion alguna favorable ni diversa de las vicisitudes del organismo, bien que pueda recibirlas *indirectamente*, en cuanto no pudiendo el entendimiento entender sin intervencion de la fantasía, que es potencia orgánica, tiene que mediar entre la memoria intelectiva i el organismo la propia relacion que media entre el entendimiento i la fantasía.

Nota.—Analizadas ya por extenso las facultades aprensivas, expongamos brevemente las principales diferencias que existen entre las sensitivas e intelectivas.

1.° El sentido se encuentra en todos los animales. Mas, ninguno de ellos, fuera del hombre, tiene entendimiento; lo cual se manifiesta en que no obran cosas diversas i opuestas, de la manera que lo ejecutan los ajentes intelijentes, sino que obran como impulsados por la naturaleza a operaciones determinadas i uniformes en su especie; así vemos que toda golondrina edifica el nido de la misma manera. Luego el entendimiento i el sentido no son una misma cosa.

2.° El sentido solo conoce los singulares, pues toda potencia sensitiva conoce por medio de especies o representaciones individuales, puesto que recibe estas especies de sus objetos en órganos corporales. El entendimiento, por el contrario,

puede conocer las cosas bajo una razon universal, como lo experimentamos claramente.

3.° El conocimiento de los sentidos no se extiende mas que a las cosas corporales; lo cual se reconocerá con toda evidencia si se tiene presente que las cualidades sensibles que constituyen el objeto propio de los sentidos, pertenecen exclusivamente a las cosas corpóreas, sin relacion a las cuales nada perciben los sentidos. Es así que el entendimiento conoce las cosas incorpóreas, como la sabiduría, la verdad, las relaciones de los seres: luego el entendimiento se distingue de los sentidos.

4.° Ningun sentido se conoce a sí mismo, ni su accion; pues la potencia visiva, por ejemplo, no se ve a sí misma ni ve su operacion; mas el entendimiento se conoce a sí mismo i conoce que él entiende. Luego no pueden identificarse el entendimiento i los sentidos.

CAPÍTULO VI.

De las facultades expansivas.

ARTÍCULO I.

Nociones jenerales.

1. El hombre ha recibido del Autor de la naturaleza los sentidos i el entendimiento para que pueda ponerse en relacion con la naturaleza misma, haciendo suyos, digámoslo así, los objetos mediante el conocerlos, i remontándose de ellos a la causa universal de todo lo creado. Experiencia i razon nos muestran de concierto que el hombre tiene inclinacion natural a hacer suyos, como apropiados a su naturaleza, los objetos que aprende con los sentidos o con el entendimiento. De aquí nuestra nativa tendencia a apropiarnos todo objeto que place a nuestra sensibilidad, i a huir de todo cuanto la molesta; de aquí igualmente aquella otra tendencia reflexiva con la cual nos movemos hácia el objeto que el entendimiento nos ofrece

como provechoso, i huimos del que nos ofrece como perjudicial. Pero, como quiera que el alma, para ejecutar cualquiera de sus operaciones, ha menester de una facultad correspondiente, forzoso es que posea algunas mediante las cuales pueda apropiarse el objeto una vez aprendido por los sentidos o por el entendimiento. Pues bien, a estas facultades por cuyo medio el sujeto que conoce tiende a apropiarse el objeto conocido, llamamos nosotros facultades *expansivas*.

2. Toda facultad expansiva es, pues, un movimiento interno que tiende a alcanzar alguna cosa; de modo que no logre su complemento i perfeccion sino cuando haya alcanzado ese su término correspondiente; i solo entónces se aquieta i reposa, porque solo entónces ha conseguido aquello a que la naturaleza misma la mueve. I como quiera que a lo que constituye el natural complemento de una potencia, se llama jenéricamente *bien*; de aquí que este *bien* jenérico sea el objeto propio de toda facultad expansiva. Comprenderémos esto mejor aun, reflexionando que ninguna tendencia puede tener por término la nada: en cuanto me dices: *yo tengo tendencia*, puedo preguntarte: *¿a qué?*: si me respondes que *a nada*, entónces realmente no tienes tendencia alguna, porque tender sin tender a algo, es contradictorio. Si, pues, toda tendencia supone relacion a alguna cosa; i si término de toda tendencia es siempre el *ser* i nunca la *nada*, digo que toda tendencia tiene por término natural *el bien*, pues el *mal* no posee entidad ni naturaleza alguna, porque no es sino *privacion de bien*.

Confrontemos este principio con la natural actividad de todos los seres del universo, i lo verémos confirmado. Los seres inanimados son por su naturaleza misma necesariamente movidos a su término propio; i este término a que son movidos, es el que a su propia naturaleza corresponde, como quiera que no puede ménos de haber conformidad entre una tendencia i su término natural i propio. I es así que lo que a la naturaleza de un ser es conforme, constituye su *bien;* luego, aun respecto de los seres inanimados, el término de su tendencia es siempre su bien propio. Bien propio del cuerpo es tender al centro, como que es a lo que su propia naturaleza lo impulsa: bien propio de la planta es vejetar para la conservacion de sí misma i de su especie. Lo propio se ve en los seres meramente sensitivos: éstos

tienden a apropiarse el objeto que sus sentidos les representan como adecuado a su naturaleza, i a huir del que les representan como nocivo: por eso la res huye de léjos del lobo, i el perro corre al tasajo que puede saciar su apetito. El hombre mismo, en fin, no quiere sino lo que su entendimiento le ofrece *bajo la razon de bien*, pues la humana voluntad, en virtud de la orijinal dependencia que tiene del entendimiento, no puede querer sin algun objeto que el entendimiento le proponga: este objeto es *el bien*. No obsta a la verdad de esta doctrina que el hombre muchas veces quiera cosas malas; pues sea cual fuere el carácter moral de lo que quiere el hombre, quiérelo siempre en cuanto el entendimiento se lo propone como bien: puede sin duda tener i proseguir como bien lo que no es sino mal; pero querer el mal como mal, esto no lo puede.

Siendo el bien término primero i natural de toda tendencia expansiva, fuerza es inferir que el bien es fin para todas. Porque ¿qué otra cosa es *fin* de un ser sino aquello en que la tendencia natural de este ser halle su natural complemento? Luego, fin propio de toda tendencia expansiva es el bien. Pero aquí es de advertir que como quiera que respecto de todo ser, llámase i es su *naturaleza* el primer impulso a obrar, i como quiera igualmente que a este primer impulso están subordinados los impulsos particulares de las particulares tendencias, de aquí que verdadero bien i fin propio de un ser no sea cualquier objeto a que tienda cualquiera de sus facultades aisladas, sino aquel a que tienda su naturaleza propia.

De donde resulta que los fines privativos de cada facultad, considerados en relacion al fin de su naturaleza propia, no son en rigor sino simples *medios*, bien que mirados en sí mismos sean realmente *fines*, por cuanto constituyen término i remate de las facultades correspondientes. Cuando queramos, pues, distinguir el fin propio del ser de sus facultades peculiares, diremos que este es *relativo*, i aquel *absoluto*. I de aquí nace la distincion de los fines en *último*, *próximo* i *remoto*. Fin *último* se llama aquel a quien el ajente mira de primera intencion; fin *próximo* el que se obtiene inmediatamente con el acto respectivo; i fin *remoto* el que se obtiene mediante el fin próximo. Tomando ahora en

cuenta la ruta progresiva que el ajente sigue para alcanzar sus fines propios, hallamos que el fin *último* es el primero en la intencion i el postrero en la ejecucion.

ARTÍCULO II.

Del instinto o apetito sensitivo.

1. En los seres dotados de conocimiento, las facultades *expansivas* deben corresponder a las *aprensivas*, pues aquellas dependen de éstas, i sin ellas no pueden ejercitarse. Es así que las facultades cognoscitivas del hombre son *sentidos* i *razon*; luego, debe tener dos órdenes de facultades expansivas: uno correspondiente a los sentidos, i otro a la razon. I así es en efecto: a los sentidos corresponde el *instinto*, i a la razon la *voluntad:* instinto i voluntad son, pues, las dos facultades expansivas del hombre.

El instinto puede definirse así: *un principio interno de accion, en cuya virtud el animal se inclina necesariamente al objeto aprendido.* Para comprender bien la índole de esta facultad, hai que cotejar brevemente el respectivo modo de obrar de las plantas i de los brutos. La planta obra, sin duda, por un principio de expansion interna, pero determinada por objetos externos; de aquí que solo tenga en sí el principio *determinable*, pero no el principio *determinante*: tiene efectivamente en sí misma el principio de la *nutricion*, de la *propagacion* i del *crecimiento* de su volúmen propio, que son las tres operaciones fundamentales de la vida vejetativa; pero ese principio es determinado *únicamente* por los objetos externos, como, por ejemplo, los jugos que la planta toma de la tierra. No así respecto de los animales; pues la tendencia de éstos se determina por la noticia que adquieren mediante los sentidos, apropiándose en cierto modo, merced a la aprension, los objetos exteriores a que tienden, i moviéndose de resultas con el instinto hácia el objeto que han aprendido. Tenemos, pues, que la forma próxima e inmediata que determina la operacion de los brutos, es el aprender los objetos sensibles.

2. No obstante esta diferencia en el obrar de las plantas i de los animales, existe por otro lado una semejanza notable, que

consiste en que siendo necesaria la determinacion que los animales reciben de los objetos sensibles, no puede en rigor decirse de ellos que por su propia virtud se den a sí mismos la forma de su operacion, porque actuándose necesariamente su instinto en pos de lo que sus sentidos perciben, necesario es tambien su instintivo movimiento hácia los objetos sensibles. Por este lado, pues, el modo de obrar de los animales es mui semejante al de las plantas, sin otra diferencia mas sino que éstas obran en virtud de un principio de expansion interna determinada por los objetos exteriores, i aquellos obran en virtud de un principio exclusivamente interno.

Tres cosas efectivamente hai que mirar en todo acto, a saber: la ejecucion, la forma determinante del ajente, i el fin que lo mueve a obrar; pues ¿qué otra cosa es todo acto sino movimiento del ajente hácia su término? ¿i qué es el término de un acto sino aquello en que el acto se remata, i que por eso cabalmente se denomina fin? Luego todo ácto ha de tener un fin, por lo mismo que todo movimiento ha de tener un término. Del propio modo que todo acto ha de tener un término al cual tienda, así tambien todo ajente ha de estar ceñido por una forma que lo determine próximamente a obrar: i la razon es llana: todo acto es de suyo tan determinado i concreto como el fin a que se encamina: es así que ningun ajente podria realizar acto alguno si el principio de sus operaciones no estuviese ceñido por una forma determinada que lo inpulsase a un modo de accion determinada i singular; luego respecto de todo acto hai que tomar tambien en cuenta la forma que próximamente lo determina. Ceñido el ajente por una forma capaz de dar existencia a sus actos, los realiza, ora libre, ora necesariamente, segun su naturaleza, dando así ejecucion, complemento i actualidad al jérmen de accion que precontiene en sí mismo; i de aquí que elementos necesarios de toda accion sean el fin, la forma i la ejecucion.

3. Pero véase la gran diferencia que acerca de este punto hai entre los seres que obran por necesidad de su naturaleza, i los que obran por concepcion de su entendimiento, a saber: los primeros emiten sus actos sin ajenciarse de su propio motivo ni el fin ni la forma que próximamente los determinan a obrar; miéntras que los segundos son capaces de fijar un especial fin a sus actos i constituir por su virtud misma una for-

ma que a proseguir ese fin los determine. Así, por ejemplo, la planta no se fija a sí propia el fin de sus actos, ni por sí misma constituye la forma que próximamente la determina a obrar, sino que meramente vejeta para conservarse a sí propia i conservar su especie; fin que Dios le ha impuesto i que ella prosigue sin saberlo ni advertirlo de manera alguna: del propio modo, la forma en cuya virtud se actúa, la recibe necesariamente de la naturaleza sin poner cosa alguna de su parte para determinarla: en resúmen, obra lo que obra i como lo obra, porque para obrarlo, i para obrarlo necesariamente así, ha sido creada.

En cuanto a los animales brutos, si bien su fuerza vital i su vida es de jerarquía mas alta, no por esto conocen su fin ni se lo dictan a sí propios, ni ponen totalmente de su parte la forma de sus operaciones: están dotados únicamente de sentidos i de instinto, i estos dos coprincipios los determinan a obrar. Pero los sentidos carecen de virtud reflexiva, i por consiguiente no pueden conocer en calidad de fin el término de su accion, como quiera que el concepto de fin envuelve la idea de una relacion, cuyos términos son, por un lado, la naturaleza de quien el fin es natural complemento, i por otro, el ser que lo prosigue i lo consuma; i de consiguiente, el fin propio no puede ser conocido por un ser que no pueda reflexionar sobre sí mismo i considerarse en relacion con el término final a que sus actos están ordenados. De los animales, pues, debe decirse que obran *para un fin* en cuanto a que, obrando, alcanzan la perfeccion que les es natural; pero no que obran *con un fin*, en cuanto son incapaces de conocerlo por sí mismos, bien que lo conozca el Autor de su naturaleza, que a la ejecucion de ese fin los mueve. En este punto, no hai diferencia entre las plantas i los brutos; unas i otras cumplen el fin que Dios les ha impuesto sin conocerlo en manera alguna como término congruente de sus operaciones, es decir, como tal fin.

4. Por lo expuesto acerca de la naturaleza del instinto, se comprenderá fácilmente que el término objetivo de su tendencia es lo sensible que aprenden los sentidos. Que el instinto ha de tener algun objeto correspondiente, es indudable, i no lo es ménos que este objeto ha de recibirlo de los sentidos: i es así que los sentidos no perciben sino lo meramente sensible; luego objeto del instinto es lo sensible. Pero así como los sen-

tidos no pueden ménos de aprender el objeto sensible cuando ejerce sin obstáculo alguno su accion en ellos, así tambien el instinto no puede ménos de moverse en pos del objeto sensible una vez aprendido por los sentidos, ni es dueño de no seguir el objeto que los sentidos le ofrecen como agradable, ni de no huir del que le ofrecen como nocivo. Dos son, por tanto, los caractéres del instinto: uno dice relacion a su objeto, que lo es lo sensible; otro dice relacion a su modo de obrar, que lo es el actuarse necesariamente.

5. Los movimientos afectivos de la sensibilidad que proceden del instinto o apetito sensitivo, toman el nombre de *pasiones*. Consideradas las pasiones como simples movimientos afectivos de inclinacion i aversion hácia objetos sensibles, son comunes al hombre i al bruto. Sin embargo, existen notables diferencias entre unos i otros, siendo las principales las siguientes: 1.ª en los brutos suponen un conocimiento puramente sensible; en el hombre son determinadas i van acompañadas ademas del conocimiento intelectual del objeto al cual se refieren: 2.ª por esta razon las del hombre son mas numerosas, mas complejas i mas elevadas que las de los brutos: 3.° en el hombre pueden ser moderadas i dirijidas en sus movimientos i desarrollo por la razon i la voluntad, i por consiguiente son capaces de cierta educacion moral.

Se divide el apetito sensitivo en *concupiscible*, el cual se refiere al bien i mal sensible considerados en sí mismos; i apetito *irascible*, el cual se refiere a los bienes i males sensibles en cuanto *difíciles* de conseguir o evitar.

Las pasiones principales del apetito concupiscible son el *amor*, el *deseo*, el *deleite* o gozo sensible, a los cuales corresponden con relacion al mal, el *odio*, la *fuga* i la *tristeza*. Las del irascible son la *esperanza* o confianza, la *audacia* o animosidad, i la *ira*, de la cual recibe su denominacion este apetito. A las dos primeras corresponden, en sentido contrario, la *desesperacion* i el *temor*.

El amor, como pasion del apetito sensitivo, es la *complacencia del apetito en el bien sensible.* El deseo es *el movimiento afectivo de la sensibilidad hácia un bien ausente o no poseido.* El deleite sensible, *la afeccion que resulta en la sensibilidad en virtud de la posesion del bien sensible.*

En el hombre, ademas de las once pasiones indicadas, que

pueden llamarse primarias i fundamentales, existen otras que le son peculiares, como la *avaricia*, *la ambicion*, etc.

Consideradas por parte del modo con que influyen u obran sobre el sujeto, las pasiones pueden dividirse en *exaltantes*, o sea las que dilatan el ánimo i dan vigor, i *deprimentes* o sea las que abaten i debilitan.

6. La variedad orijinaria que se observa en los diferentes individuos relativamente a las pasiones i sus grados de enerjía, reconoce como causa principal la diversidad de complexiones i temperamentos.

Los temperamentos cuyo predominio relativo contiene la razon suficiente, al ménos parcial, de las variedades individuales en las pasiones, son: el *linfático* o flemático, el *melancólico*, el *sanguíneo* i el *bilioso* o colérico, cada uno de los cuales se distingue por determinados caractéres *físicos* i *morales*. Estos caractéres tienen lugar principalmente cuando predomina en algun individuo el temperamento correspondiente de una manera notable i especial, lo cual sucede rara vez.

Lo que se dice de los caractéres *morales* correspondientes a cada temperamento, debe limitarse a la inclinacion o propension natural a ciertos actos, pero no debe entenderse de los actos mismos, cuya ejecucion puede impedir la voluntad.

ARTÍCULO III.

De la voluntad.

1. En el hombre, ademas de los sentidos i el instinto, que le son comunes con los brutos, hai un principio racional que es cabalmente quien constituye su propio i específico ser de hombre: está dotado de una intelijencia que tiene por objeto adecuado todo lo *verdadero*, i la cual no asiente a proposicion alguna sino en cuanto la considera expresiva de verdad. Pues a esta intelijencia, como facultad aprensiva que es, corresponde una potencia expansiva, por ministerio de la cual el alma se adhiere al objeto que el entendimiento le presenta i ofrece como *bueno*. Esta potencia es la voluntad, que podemos definir así: ***facultad mediante la cual el alma apetece el bien conocido por el entendimiento.***

2. Cotejando ahora la voluntad i el instinto, verémos que estas dos potencias difieren entre sí por su objeto i por su modo de obrar respectivos, a saber: el instinto, como dependiente que es de los sentidos, tiene por objeto el bien sensible i deleitable; miéntras la voluntad, como dependiente que es del entendimiento, cuyo objeto es universal, tiene por objeto el *bien universal* tambien, es decir, cualquier objeto que el entendimiento le proponga bajo la forma i calidad de bien. Ademas de esta capital diferencia entre esas dos facultades, hai la de que el instinto dice relacion a los bienes materiales, porque solo objetos materiales pueden conocer los sentidos, de quienes él depende; miéntras que la voluntad se extiende, no solo a los objetos corporales en cuanto se los considera bajo la razon comun i universal de bien, sino ademas a los objetos inmateriales, como, por ejemplo, la ciencia, la virtud i otros de la misma especie.

Diferéncianse tambien la voluntad i el instinto por su respectivo modo de obrar. Considerando filosóficamente el acto de la voluntad, puede definirse así: *un acto que proviene de la voluntad como de su principio intrínseco, junto con el conocimiento del fin.* Dos son, pues, las condiciones esenciales del acto propio de la voluntad, a saber: primera, que proceda de un principio intrínseco, pues ciertamente la voluntad es quien emite el acto de querer; segunda, que con este acto la voluntad quiera un objeto como fin; pues ciertamente, lo que constituye el fin del acto volitivo, es el objeto apetecido por la voluntad en cuanto es el término conocido por el entendimiento. Pues bien, de estas condiciones, la primera sola es comun al instinto i a la voluntad, porque tanto el uno como la otra son principio intrínseco de sus respectivas operaciones; pero querer el objeto como fin, es ya solamente propio de la voluntad, i no puede serlo de los sentidos; porque para moverse un ajente hácia cualquier término como a fin suyo, necesita ser capaz de reflexionar sobre sí mismo i contemplarse como referente a ese su fin; i como el instinto depende de los sentidos, que son potencia irreflexiva, de aquí que no pueda conocer el fin de sus actos; miéntras por el contrario, el entendimiento, como facultad reflexiva que es, no solo puede proponer a la voluntad el bien, sino ademas iluminarla dándole a mirar ese bien como fin i perfeccion de ella. Esta

primera diferencia entre el modo de obrar de la voluntad i del instinto, produce otra que consiste en que la voluntad no puede nunca ser necesariamente determinada en sus actos, i el instinto sí, en razon a que dependiendo éste de los sentidos, potencia de suyo irreflexiva, no es capaz de elejir, i por eso recibe de los objetos exteriores una determinacion necesaria; miéntras que el entendimiento, como potencia reflexiva, es apto para juzgar, valuar los *medios* i proponer a la voluntad los que conduzcan al fin respectivo.

ARTÍCULO IV.

Existencia de la libertad.

1. Atributo propio de la voluntad es la *libertad*, que lleva consigo la exclusion de toda *necesidad*, pues no se llama libre sino a quien puede obrar variamente. I como quiera que en dos modos puede suponerse necesaria la accion de un ser, ora *extrínsecamente*, en cuanto una causa externa le fuerza a obrar, intrínsecamente, en cuanto es forzado a obrar por su misma naturaleza; de aquí que en el hecho de no hallarse la libertad atada por necesidad alguna, está exenta de esas dos clases de necesidad. La libertad, en cuanto excluye toda especie de determinacion necesaria, llámase *exenta de coaccion (libertas a coactione)*; en cuanto excluye toda necesidad intrínseca, llámase *exenta de necesidad de naturaleza (libertas a necessitate naturæ)*; i esta segunda especie de libertad, en cuanto lleva de suyo la propiedad de querer o no querer, llámase de *contradiccion*; en cuanto lleva de suyo la propiedad de querer, ora el bien verdadero, ora el mal que el entendimiento aprende bajo la apariencia de bien, llámase libertad de *contrariedad;* i por último, en cuanto implica la propiedad de querer tal o cual determinado objeto aprendido como bueno, llámase libertad de *especificacion.*

2. Todo acto *libre* es por lo tanto *espontáneo*; pero no todo acto espontáneo es por esta razon libre. Espontáneo es todo acto que procede de principio intrínseco al ajente; pero esto no basta para constituir acto libre, pues ademas es menester que el ajente libre no sea forzado a obrar ni por

violencia exterior, ni por su intrínseca naturaleza. Haí muchos actos espontáneos que no son libres, porque si bien nacen de un principio intrínseco al ajente, no es dueño éste de ejecutarlos o no ejecutarlos, ni de ejecutarlos de tal o cual manera: así, por ejemplo, acto espontáneo de la humana voluntad es querer el bien jeneral; pero no es acto libre, en cuanto a que el hombre no es dueño de dejar de querer el bien en jeneral, o sea su *felicidad*.

Dos condiciones, pues, ha de tener el acto para ser libre: 1.ª que proceda de la voluntad como de principio intrínseco que lo enjendra; 2.ª que pueda la voluntad ejecutarlo o dejar de ejecutarlo. Los actos libres pueden ser *elícitos* (*eliciti*) o *imperados* (*imperati*): llámanse *elícitos* los que de la voluntad nacen, i en ella i por ella solo tienen su complemento: tales son el *querer* i el *no querer*; i llámanse *imperados* los que si bien proceden igualmente de la voluntad, no tienen en ella i por ella solo su complemento, sino que han menester del ministerio activo de otras potencias: por ejemplo, el andar i el hablar son actos *imperados*, porque el primero ha menester, para existir, de la facultad locomotiva, i el segundo de la facultad del habla. ¿Pero, goza el hombre verdaderamente de libertad *exenta de coaccion, i de necesidad de naturaleza*? Veámoslo.

3. Que el hombre goza de esa libertad que consiste en la carencia de toda coaccion o violencia externa, cosa es tan clara que sin evidente contradiccion no se puede negar ni poner en duda. Por eso, en la historia de la filosofía no hallamos que esa libertad haya sido negada sino por los materialistas, quienes reduciendo el alma a la condicion de pura materia, se han visto forzados por su sistema mismo a tener los actos del alma por mero efecto de la accion de los objetos exteriores, a la manera que la figura grabada en el lacre es mero efecto del sello.

Pero si ya no se quisiese admitir respecto de la naturaleza del alma esta doctrina oprobiosa (que refutarémos, por otra parte, en lugar oportuno), forzoso es reconocer que la existencia de esa libertad exenta de toda coaccion exterior, resulta de la nocion misma del acto libre. Ciertamente un solo i mismo acto no puede a un

mismo tiempo ser efecto producido por la voluntad i por un principio extraño al sujeto de ella, pues no cabe que un mismo sujeto sea, en un mismo concepto, principio activo i pasivo de ningun acto. ¿I qué sucederia si la voluntad no fuese libre de toda violencia externa, i si el acto de *querer* pudiera ser efecto de una fuerza exterior? Pues sucederia que este acto seria, a un mismo tiempo, producido i no producido por la voluntad: lo primero, porque en tanto se llama voluntario un acto en cuanto nace i es producto de la voluntad; i lo segundo, porque seria efecto, no de la voluntad, sino de la fuerza i violencia externa. De esencia, pues, del acto voluntario es el ser libre por la exencion de toda coaccion externa. Cuando yo quiero algo, soi yo quien lo quiero, i mi alma, por ministerio de mi voluntad, es el principio activo de mi querer; pero si mi querer puede ser efecto producido en mí por una fuerza externa, como lo es en la piedra lanzada por mi mano el tender al centro de gravedad, entónces querré yo, pero ya no seré yo quien quiera, i mi querer existirá sin querer yo; es decir, será un querer sin querer, o de otro modo, cero, una contradiccion, un absurdo.

Aquí nos dice Bayle: que pues la libertad puede ser impedida en el ejercicio de sus actos por una violencia externa, no está exenta de coaccion: que, por ejemplo, cuando nos han cortado un brazo nuestra voluntad no puede ya moverlo aunque quiera; i que siendo esto así, no cabe duda en que nuestra voluntad puede ser determinada por una violencia externa a ejercer sus actos, de donde resultará que esa exencion de que la libertad se dice poseedora, no es mas que uno de tantos sueños de los escolásticos. abiertamente desmentidos por los hechos. Así discurre Bayle; pero ¿quién no descubre al punto la hilaza de su sofisma? Su argumentacion seria irrebatible si supiera probar que una violencia externa, por el mero hecho de ser poderosa a impedir el ejercicio de la voluntad, lo es tambien para determinar sus actos volitivos; pero esto no lo prueba Bayle ni podria probarlo, porque una cosa es querer i otra cosa hacer lo que se quiere; o como decíamos ántes, una cosa son los actos *elícitos*, i otra los *imperados*; como quiera que los

primeros, en el hecho de nacer inmediatamente de la voluntad i de consumarse por ella sola no presuponen otra cosa sino la mera existencia i determinacion de la voluntad misma, miéntras que los segundos, no consumándose por la voluntad misma, bien que ella los quiera i ordene, han menester, para existir, del ministerio i cooperacion de las potencias adecuadas para ejecutarlos. Así, por ejemplo, el andar yo es un acto imperado, como quiera que yo ando porque quiero andar; pero si me cortan o se me baldan las piernas con que ando, claro es que por mas que yo lo quiera, ya no podré andar.

De aquí se colije lo siguiente: como algunos actos imperados han menester del ministerio i cooperacion de potencias que por el mero hecho de residir en órganos, pueden ser impedidas o turbadas por obra de ajentes externos, claro es que cuando esto suceda, yo no podré realizar esos actos. Pero ¿esto impedirá que mi voluntad realice su acto propio de querer realizarlos? Nó: la determinacion de mi voluntad, o sea el acto elícito de mi querer, siempre existirá, por mas que me falten medios de realizarlo extrínsecamente.

4. Pero no basta que el acto de querer esté exento de toda coaccion o violencia externa, sino que tambien debe estarlo de toda necesidad de naturaleza intrínseca al ajente, pues no cabe tener por libre en sus actos a quien por su naturaleza misma obra forzosamente de un modo determinado. Esta segunda especie de libertad es la que, segun dejamos dicho, se llama *exenta de necesidad de naturaleza*, libertad de *indiferencia* o de *eleccion*, i tambien *libre albedrío*. En dos maneras ha sido negada por algunos filósofos, a saber; directa e indirectamente: la han negado directamente todos cuantos han proclamado absurda su existencia; e indirectamente, cuantos han desconocido su naturaleza. Por ahora solo de los primeros hablarémos, pues de los segundos harémos mencion cuando examinemos la índole de la libertad.

Pues la existencia de la libertad ha sido negada directamente por los sensualistas cuando de resultas de proclamar única facultad del hombre los sentidos, se han visto forzados a no admitir libertad posible de eleccion, como

quiera que efectivamente el apetito sensitivo no es libre de apetecer o dejar de apetecer el bien sensible que se le ofrece. Tal fué la doctrina de Demócrito i de Epicuro entre los antiguos, i de Collins, Hobbes, Helvecio i todos los demas sensualistas del último siglo pasado. Del propio modo los panteistas, en virtud de su mismo sistema, han negado lójicamente la libertad; pues en efecto, desde el punto de haber proclamado una e idéntica la sustancia de todos los seres, i por consiguiente la de Dios, la del mundo, i la del hombre, forzosamente han tenido que inferir la conclusion de que no existe sino un solo i único ajente, i por tanto, que el hombre no es sino una mera máquina, movida i removida por el impulso que le comunica ese ajente único i solo.

5. Pero cualesquiera que sean los principios de que parten los impugnadores del libre albedrío, vuélvense contra todos ellos la razon i experiencia que los desmienten a una. Por de pronto es indudable que la voluntad, como potencia orijinalmente subordinada al entendimiento, i sometida por tanto a las condiciones del conocimiento intelectual, no puede querer objeto alguno sino en cuanto lo aprende como bueno, ni rehusarlo sino en cuanto lo aprende como malo. I siendo esto indudable, claramente resulta que para negar al hombre el libre albedrío, seria forzoso admitir que la voluntad sigue necesariamente, o lo que es igual, que no puede dejar de querer todo objeto singular que aprendiere como bueno: i es así que los bienes singulares no poseen eficacia para determinar necesariamente a la voluntad, pues esto es solo privativo del bien jenérico; luego la voluntad es libre de elejir entre varios objetos singulares. Para comprenderlo así basta considerar que los bienes particulares no contienen todo el bien; de tal manera que si mirados por un aspecto son realmente tales bienes, mirados por otro, pueden a veces ser verdaderos males. El estudiar, por ejemplo, es un bien en cuanto se endereza a perfeccionar la mas noble potencia del hombre; pero cabe considerarlo como un mal, en cuanto puede perjudicar a la salud, i de ordinario lleva consigo el sacrificio de muchos goces. Es decir que todo bien particular es un conjunto de bien i de mal, i por consiguien-

te, siempre relativo, i como tal, susceptible de determinar o nó la voluntad i de determinarla en tal o cual manera; i es así que cabalmente en este atributo que la voluntad posee de determinarse o nó, i de determinarse en tal o cual manera, consiste la *libertad de indiferencia;* luego no es cierto que la voluntad se halle forzada a querer todos i cada uno de los bienes; o de otro modo: es innegable la *libertad de eleccion.*

Sin embargo, téngase en cuenta que esa libertad de eleccion se refiere únicamente a los bienes particulares, no al bien jenérico, el cual por lo mismo que es absoluto i exento de todo mal, no puede ménos de ser querido por la voluntad. Nótese igualmente que no cabiendo suponer, sin incurrir en absurdo, que la voluntad no quiera, junto con el fin, los adecuados medios respectivos; i asentado, por otra parte, que la propia voluntad quiere como su fin el bien jenérico i absoluto, no puede ménos de querer aquellos bienes particulares que, o son necesariamente conexos al fin, o como tales se reputan. De aquí se deduce que la libertad de eleccion no recae sino sobre aquellos bienes que, o no están necesariamente conexos al fin, o no son reputados como tales.

6. Otra prueba de la existencia de esta libertad es el elocuente testimonio de nuestra propia conciencia. En tanto somos libres en cuanto obramos persuadidos de que podemos hacer o dejar de hacer lo que nos pluguiere; es decir, que en todo acto verdaderamente libre de la voluntad, el ajente ha de creerse causa de su acto, i dueño de modificarlo a su arbitrio. Pues bien, a todos nos atestigua la propia conciencia que nuestra voluntad es causa de nuestros actos libres; que podemos quererlos o no quererlos, o quererlos de un modo sí, i de otro nó: mi conciencia en efecto me grita que yo estoi ahora sentado i escribiendo porque quiero, i que puedo querer, si así me place, levantarme i dejar de escribir. Luego el ejercicio de la libertad es un hecho atestiguado por lo mas íntimo de la conciencia de cada cual.

I este testimonio de la conciencia de cada cual se halla ademas confirmado por el consentimiento unánimo de todos los hombres; hecho que, segun Ciceron, debe te-

nerse como lei dictada por la misma naturaleza. Todos los hombres, en efecto, distinguen de la virtud el vicio, i las obras buenas de las malas, tributando loores a las primeras i vituperando las segundas. Persuasion es ésta de tal modo arraigada en la conciencia del jénero humano, que ni aun los malvados mismos pueden echarla de sí, ántes bien, a poco que rejistren el fondo de su alma, leen en ella la condenacion de sus propias obras. I aquí pregunto: ¿en qué sino en la conciencia que todos tenemos de nuestra libertad habia de fundarse esta jeneral estimacion de la virtud i de las buenas obras, i esta jeneral reprobacion del vicio i de los actos viciosos? ¿pues, qué alabanza ni qué vituperio serian debidos a los actos humanos si el hombre estuviese forzado a obrar tales o cuales? Concluyamos, pues, que ora se pregunte a la conciencia de cada cual, ora al universal testimonio del jénero humano, es evidente, innegable la existencia de la libertad.

7. Aquí el panteista nos dice que ese testimonio de la conciencia es engañoso, porque la voluntad, lo propio en el querer el bien que en el huir del mal, obra siempre movida por resortes ocultos i latentes, poderosos a imprimir en el hombre un impulso necesario que él no es dueño de frustrar. Ciertamente esta doctrina es mui lójica en los panteistas; claro está: despues de proclamar que no existe sino un ajente solo i único, cuyas leyes determinan fatalmente el *desarrollo i manifestacion de todos los fenómenos del universo*, ¿cómo habian de conceder libertad al hombre? Hé aquí porqué han recurrido a ese supuesto de los motivos ocultos i necesarios, para proclamar absurdo o ilusorio el sentimiento incontrastable que el hombre tiene de la libertad de sus actos.

Pero lo absurdo verdaderamente es semejante teoría, ora la miremos en sí misma, ora en ese principio de la *sustancia única* que le sirve de fundamento. Veámoslo. Si existiesen realmente esos *motivos ocultos*, tendrian que ser conformes a la naturaleza de la voluntad, ora porque derivándose de la naturaleza misma no podrian contradecirla, ora porque sin absurdo no cabe suponer una tendencia ordenada a obrar naturalmente por medios que no sean conformes a su naturaleza. Por otra parte, esta natu-

ral tendencia de la voluntad, como tambien sus medios de obrar privativos, deben estar en proporcion con su objeto; i por consiguiente esos presupuestos motivos ocultos tendrian que inclinar la voluntad a su objeto propio de una manera adecuada a la naturaleza i condicion del mismo. I es así que el objeto en quien la voluntad puede actuarse i ejercerse, no es el bien jeneral, sino los bienes particulares, i que éstos, por el hecho de ser una mezcla de bien i de mal no pueden poseer eficacia para determinar necesariamente la voluntad, como quiera que objeto adecuado de ella no es mas que el bien absoluto; luego esos motivos ocultos que se presupone, no pueden frustrar la libertad de eleccion; porque una lei natural cierta, como lo es una proporcion entre una tendencia i su objeto propio, no puede ser destruida por otra lei natural.

8. Pero no hai contradiccion, nos dice aquí Bayle, en que el alma haya sido creada por Dios con la cualidad de querer necesariamente todo lo que quiere, i que, sin embargo, conserve el sentimiento de su libertad: por ejemplo: si a una banderola se le imprimiese un movimiento perpétuo hácia un determinado punto del horizonte, i junto con esto, el deseo de moverse hácia ese determinado punto, ella estaria persuadida de que se movia por sí misma, i no impulsada por una fuerza exterior. Pues del propio modo, pueden naturalmente los hombres estar persuadidos de que se determinan por sí propios a querer, i, sin embargo, no poseer ni aun sombra de libertad.

Este deplorable sofisma es un nuevo testimonio de aquella pobreza intelectual de los filósofos del siglo pasado, que con tan marcial denuedo embestian contra las verdades mas inconcusas, armados de las hipótesis mas extravagantes. Nó: Dios no ha podido crear la voluntad absolutamente pasiva i determinada en sus actos por una ciega fatalidad, porque Dios no puede hacer cosas contradictorias; i contradictoria es la nocion de semejante especie de voluntad. La prueba es mui obvia: héla aquí. La voluntad humana nace de la razon humana, pues no puede querer el hombre sino aquello que su razon le haya ofrecido ántes como bien: i es así que el bien de que la razon ha de juzgar, puede ser relativo, i de consiguiente, con

mezcla de bien i de mal, i por tanto incapaz de determinar a la voluntad absolutamente; luego una voluntad humana que fuese tendencia meramente pasiva, implica una nocion contradictoria, porque seria voluntad que a un mismo tiempo naciese i no naciese de la razon.

9. Por aquí se ve el aprecio que merece la hipótesis de la banderola con que Bayle traza su sofisma. Lo propio esa hipótesis que la de la aguja imantada i la de la piedra quo cae, son hipótesis absurdas i que nada prueban. El sentimiento que tenemos de nuestra libertad, no nace del mero hecho de que obremos voluntariamente lo que obramos, sino de la conciencia de que podemos querer i obrar otra cosa, incluso la contraria de la que estamos obrando. ¿Pueden hacer esto la banderola, ni la aguja imantada, ni la piedra quo cae? Nó: hacen lo que hacen porque no pueden hacer ninguna otra cosa; siguen la direccion del impulso que han recibido, porque no pueden dejar de seguirla ni querer dejarla. Por consiguiente, las tales hipótesis son de todo punto improcedentes para demostrar cosa alguna ni contra la existencia de la libertad, ni contra la conciencia que de ella tiene el hombre.

Aquí nos replica Bayle:—La verdadera causa eficiente de un efecto debe ser sabedora del modo con que tal efecto se produce; es así que nosotros ni sabemos cómo se produce el querer de la voluntad, ni por mas que experimentamos el hecho, llegamos tampoco a conocerlo nunca; luego no somos nosotros causa eficiento de nuestro querer. —Tan fútil i vano es este argumento de Bayle como el anterior; porque el no conocer cómo se verifica un hecho, jamas puede ser razon para negar el hecho mismo. A cada cual nos dice nuestra propia conciencia que libres somos en querer; demos que ignoramos el cómo este nuestro acto de querer se realiza ¿hemos por eso de negar el acto mismo, i declarar que cuando nuestra conciencia nos atestigua que es un acto libre, nos engaña? ¿Por qué el no estar demostrado un principio ha de ser causa de negar un hecho de él derivado; i la evidencia de un hecho constante i universal no se ha de tener como causa para negar un principio que le sea contrario?

Pero a todo esto, ¿es por ventura cosa demostrada que nosotros ignoramos el modo de nuestras *voliciones*, o de nuestro querer? Nó por cierto, i tan no lo es como se verá inmediatamente i con claridad palpable en lo que vamos a decir sobre la naturaleza de la libertad. Entretanto, omito mencionar otros argumentos contra su existencia, porque de ellos, unos están implícitamente refutados por la doctrina que dejamos explicada, i otros lo serán cuando tratemos de la *Teodicea.*

ARTÍCULO V.

Naturaleza de la libertad.

1. Las falsas opiniones de algunos acerca de esta materia pecan o por defecto, o por exceso: unos ponen el principio de la libertad en donde no está; i otros califican mal su naturaleza i exajeran su valor. Para comprender, pues, debidamente la naturaleza de la libertad, necesario es hacer un breve exámen de esas dos especies de opiniones, i así analizando el error, darémos con la verdad.

2. Entre las teorías acerca de la naturaleza de la libertad, que pecan por defecto, débese mencionar primeramente la de Locke. Segun este filósofo, la libertad no consiste en la potestad moral de querer o no querer, sino en la potestad física de ejecutar lo que se quiere; de manera que, por ejemplo, yo no me llamo libre de mover un brazo porque pueda querer o no querer moverlo, sino en cuanto física i realmente puedo moverlo.

Esta doctrina es notoriamente falsa, i mui fácilmente se refuta. La esencia de toda accion ha de entenderse que consiste en el principio que la constituye, no en cosa alguna que sea mero efecto i accidente de la accion misma; porque el accidente, como lo proclama la doctrina racional, no es jamas la esencia de ninguna cosa: i es así que la mera potestad física de hacer lo que se quiere, o de no hacer lo que no se quiere, no constituye la esencia de la libertad, sino que se refiere a la libertad como el accidente a la esencia; luego no consiste la libertad, como Locke dice,

en la potestad física de hacer lo que se quiere, o no hacer lo que no se quiere. El querer es meramente un acto interno del alma, o *inmanente*; i lo es porque para existir no ha menester sino la mera determinacion de la voluntad: por ejemplo: cuando yo *quiero mover mi brazo*, el mero acto de quererlo es interno en mi alma, i nada mas que interno, i en mi alma subsiste realmente aunque yo no tenga potestad física de mover realmente mi brazo. Por consiguiente, la mera potestad física de ejecutar lo que se quiere, o dejar de ejecutar lo que no se quiere, es accidental en el acto del querer, i éste puede subsistir sin aquella: es así que sin absurdo no puede llamarse esencia de un acto lo que no es sino accidente; luego al enseñar Locke que la esencia de la libertad consiste en la potestad física de ejecutar lo que se quiere, o no ejecutar lo que no se quiere, ha desconocido el verdadero principio jenerador de la libertad.

Ademas, como que esa potestad física de hacer o no hacer lo que se quiere, en tanto se dice *libre* en cuanto ejecuta un acto libremente querido, i del propio modo se dice *coartada* cuando hace lo que no quiere o deja de hacer lo que quiere, resulta que léjos de ser ella quien constituye la esencia de la libre volicion, por el contrario la supone. En resúmen Locke ha confundido los actos *elícitos* con los *imperados*, i en vez de tomar los primeros como razon de la libertad de los segundos, ha hecho justamente lo contrario, resultando de aquí que a unos i a otros les ha quitado la naturaleza de libres.

3. Dejando pues, a un lado esta absurda doctrina de Locke, que pone la libertad donde no está, examinemos ahora los que la ponen en la potestad no física, sino moral de querer o no querer. Varias son estas opiniones, i para comprender el principio jenerador de tal diversidad, recordemos que la voluntad en tanto se dice que puede querer un objeto en cuanto lo percibe como un bien, i no quererlo en cuanto lo percibe como un mal; i esto en virtud del irrebatible principio de que *la voluntad no se mueve a lo que de ningun modo conoce (ignoti nulla cupido)*. Por esto cabalmente las percepciones del bien i del mal se denominan *motivos* de la libertad, por cuanto efectivamente,

en virtud del bien o del mal conocidos respecto de una cosa, *se mueve* la voluntad a quererlo o no quererlo. Siendo tal la naturaleza i el natural modo de obrar que usa la libertad, ya se ve que la variedad de las opiniones de los filósofos que han querido explicar este punto, habia de consistir, ora en negar los unos que el bien o el mal conocidos respecto de una cosa constituyan los *motivos* de quererla o no quererla, ora en admitir los otros estos *motivos* como necesarios, pero explicando variamente su relacion con el acto libre del querer.

La primera de estas opiniones fué profesada antiguamente por la escuela de Ockam, i durante el período de la filosofía moderna, por King, Arzobispo de Dublin, que la puso mui en boga. Los que no aceptaron esta opinion, se dividieron en dos bandos: el uno profesó que las aprensiones del bien i del mal, o los *motivos* de la libertad, no son otra cosa mas que meras condiciones, sin las cuales ciertamente no podria existir el libre querer, pero que así i todo, siempre es de esencia de la libertad el poder querer o no querer, i el querer tal cosa i no cual otra: por eso los sostenedores de esa doctrina definieron la libertad diciendo que es «la voluntad en cuanto, supuestos los necesarios requisitos para obrar, puede aceptar una cosa, o desecharla, o escojer entre varias una.» El otro bando profesó, por el contrario, que los *motivos* de la libertad, o el conocimiento de un objeto cualquiera en calidad de bueno o de malo (o las aprensiones del bien i del mal) son razones suficientes del querer o del no querer, i que no solo pueden determinar a la voluntad, sino que, supuestos los requisitos necesarios de aquel conocimiento, no pueden dejar de determinarla. Tal fué la doctrina que con gran claridad expusieron i ampliamente explicaron Santo Tomas i sus jenuinos discípulos, adoptada despues por Leibnitz, bien que desnaturalizada por el desacordado empeño de este filósofo en acomodarla a los antojos de su propio sistema.

4. Entrando ahora a valuar cada una de estas tres opiniones que acerca de la naturaleza de la libertad hallamos en la historia de la filosofía antigua i de la moderna, digo ante todo: hai que desechar por evidentemente errónea la

de la escuela de Ockam, seguida por King. Efectivamente, para admitir que la voluntad pueda ejercer sus actos libres sin necesidad de ser movida por el previo conocimiento del bien i del mal, como lo enseñan esos filósofos, seria preciso que en la libertad misma residiese la razon suficiente del libre acto electivo: así, por ejemplo, a la pregunta:—¿por qué la voluntad quiere, i por qué es libre en su querer?—no se podria responder otra cosa sino que la voluntad quiere o no quiere, porque es libre de querer o no querer: *stat pro ratione voluntas;* en resúmen, seria preciso admitir el absurdo de que la razon del querer está en la voluntad misma, i esto equivaldria a probar lo mismo por lo mismo.

Absurda es, pues, esa doctrina. Pero ademas tiene el vicio de dejar sin explicacion posible el libre acto del querer; pues siendo toda eleccion obra de la voluntad, tiene que acomodarse a la lei jeneral de los actos *elícitos*, es decir, de la voluntad ha de nacer i por la voluntad se ha de efectuar; pero como la voluntad es una potencia expansiva, que como tal, no puede querer objeto alguno sino en cuanto lo considera un bien, o lo que es igual, no puede querer *sin motivos;* de aquí que negar con King la necesidad de que a toda determinacion de voluntad precedan esos *motivos*, equivale a hacer imposible todo acto de la voluntad.

5. Diversa por sus principios, puede sin embargo reducirse a la opinion de King la doctrina de aquellos filósofos modernos para quienes los motivos de bien i de mal son *meros requisitos*, no *razones suficientes* del querer i del no querer; porque es atributo, dicen, de las causas libres el suspender o modificar su accion segun les place, aun supuestos los requisitos necesarios al complemento de la misma. Esta doctrina, por mas que aventaje a la de King en reconocer imposible que la voluntad se determine sin los motivos de bien i de mal, no solo es improcedente para dar nocion completa de la naturaleza de la libertad, sino que en último análisis va a parar en la doctrina misma de King. Ciertamente la voluntad es causa eficiente, o como decian los antiguos, principio inmediato i próximo de la volicion; pero no es ménos cierto que la liber-

tad de la voluntad no puede tener su razon en la libertad misma, porque esto equivaldria a dar por demostrado que la libertad existe, cuando precisamente eso es lo que se trata de demostrar: lo cual es de todo punto un círculo vicioso. ¿Qué otra cosa en efecto sino probar la libertad por la libertad misma seria decir que aun despues de conocido el bien o el mal de una cosa, puede la voluntad quererla o no quererla por ser propio de las causas libres el suspender o modificar su accion segun les plazca, aun dados los requisitos necesarios?

Como se ve, aquí hai el mismo círculo vicioso en que se revuelve la doctrina de King. Un ejemplo nos lo demostrará mejor. Propóneme mi entendimiento, como un bien que debo proseguir ahora, el andar; si a despecho de esto pudiera mi voluntad determinarse en contrario i decir: *no quiero andar*, pregunto: ¿en qué razon se fundaria esta determinacion de mi voluntad, contraria al bien que mi entendimiento me propone?—En que es propio, me dirás, de las causas libres el poder suspender su accion, aun dados los requisitos necesarios, o el obrar en oposicion con ellos.—Mui bien: ¿pero no ves que cuando mi voluntad, a despecho de lo propuesto por mi entendimiento, dice *no quiero andar*, ejecuta realmente un acto positivo, que no tiene de negativo otra cosa sino el modo con que verbalmente lo expreso? ¿no ves que en resúmen, vienes así a ejecutar un acto libre, el cual por fuerza ha de tener un motivo que debe ser distinto de la voluntad, i que tú no me das otro motivo sino la voluntad misma, en el mero hecho de decirme que la única razon de mi voluntad para no querer andar, es el ser propio de causas libres suspender su accion a despecho de los requisitos necesarios para ejecutarla? Es decir que tu doctrina peca por tres lados: 1.° tienes por suspendida una accion que se ejecuta realmente; 2.° pones la razon de la libertad en la libertad misma; i 3.° tienes que admitir voliciones sin motivos.

1. Como se ve por este exámen que dejamos hecho de las mencionadas opiniones, nosotros profesamos que los motivos de bien i de mal son razones suficientes de querer o no querer. Para fijar ahora de propósito esta doctrina,

comencemos asentando que la voluntad no puede querer sin motivos de bien o de mal, i que implicando estos motivos un juicio previo del entendimiento, resulta que de este juicio previo depende verdaderamente el libre ejercicio de la voluntad. Pero el juicio del entendimiento puede ser *especulativo* o *práctico*: es especulativo cuando el entendimiento propone jenéricamente el bien que se debe hacer o el mal que se debe omitir: por ejemplo: *los hijos deben respetar a sus padres*: es práctico cuando el entendimiento propone un determinado bien que hacer actualmente: por ejemplo: *yo debo respetar a mi padre*. Al primero de estos juicios se le llama especulativo, porque en él la mente se limita a la mera contemplacion del bien i del mal, definiéndolos; i llámase práctico al segundo, porque va encaminando a la ejecucion u omision de un acto particular i concreto.

¿Cuál de estas dos especies de juicios mueve i determina a la voluntad? El *práctico*. En efecto, los actos elícitos de la voluntad, como accion particular que son, versan siempre acerca de un bien particular: cuando yo quiero actualmente, algo determinado quiero, sea estudiar, o pasear, o cualquiera otra cosa que entiendo ser actualmente *mi bien*. Pero la voluntad no puede querer sino conociendo ántes lo que quiere *(nihil volitum nisi præcognitum)*; luego si el actual querer de la voluntad se refiere siempre a un bien particular, tiene que precederle el juicio del entendimiendo acerca de un bien igualmente particular; o lo que es lo mismo, un juicio *práctico*. Siendo así que la voluntad, en el determinarse a querer o no querer, es inmediatamente rejida por el juicio práctico, claro está que toda la cuestion acerca de cómo se verifica el libre ejercicio de la voluntad, se reduce a investigar cómo la libertad dependa del último juicio práctico.

Puestos ya en este punto, opinamos con Santo Tomas que el libre ejercicio de la voluntad reside en la *indiferencia del juicio práctico*. Expliquemos esta fórmula. En tanto puede llamarse intrínsecamente libre la voluntad en cuanto el bien aprendido por el entendimiento, i cuya aprension mueve a la voluntad, puede ser juzgado como bien o como mal; pues efectivamente, en calidad de bien

relativo, cabe juzgarlo ora por el lado bueno que en él aprende, ora por el lado malo que puede igualmente aprender el entendimiento. En virtud de esta disposicion indeterminada del entendimiento a juzgar los bienes relativos como bienes que deba proseguir, o como males que deba evitar, dícese que tiene *la indiferencia del juicio práctico.* I es así que en este juicio reside el punto de partida para el libre ejercicio de la voluntad; luego con razon se dice que en el mismo juicio residen el principio i la raiz de la naturaleza de la libertad. Por esto cabalmente la libertad estará bien definida, diciendo que es *un libre juicio de la razon.* Al definir así la libertad, no se entienda que la libertad sea una propiedad de la razon, pues siempre la voluntad será el principio intrínseco *(elicitivo)* del acto libre, sino que el acto de la voluntad es libre en cuanto es indiferente el juicio de los bienes especiales que cabe juzgar como elejibles o no elejibles. En este sentido, i no en otro, decian los antiguos que la razon es en el hombre el principio i la raiz de la libertad.

7. Nacen de aquí muchos corolarios importantes, de los cuales bueno seria indicar los mas señalados, por ser los mas valederos para ilustrar la doctrina expuesta i apreciar mejor las opiniones contrarias. El primero de esos corolarios podemos enunciarlo con la siguiente fórmula: *dado el último juicio práctico, la voluntad no puede determinarse contrariamente a él.* Efectivamente, de residir la razon de la libertad en la indiferencia del juicio respecto de los bienes particulares, se sigue que la voluntad es libre miéntras dura esta indiferencia: i es así que esta indiferencia cesa con el último juicio práctico, pues mediante él, discierne el entendimiento entre varios bienes aquel que determinadamente debe proseguirse, diciendo: *este es ahora el bien que se debe querer*; luego, dado el último juicio práctico, la voluntad deja de ser libre. De este primer colorario nace este otro: *los motivos del bien i del mal son razones suficientes del querer o no querer.* En efecto, la eleccion presupone un postrer juicio práctico, mediante el cual proponga el entendimiento cuál determinado bien ha de quererse; i una vez formado este postrer juicio práctico, ya la voluntad no puede determinarse en contra de él; i es así que el bien pro-

puesto por el entendimiento, mediante su último juicio práctico, llámase razon suficiente de eleccion, en cuanto él es quien determina a la voluntad; luego los motivos del bien i del mal son razones suficientes del querer. I por aquí se hace manifiesto cómo, para que el bien i el mal aprendidos por el entendimiento sean razon suficiente, se necesita que el entendimiento los proponga mediante un postrer juicio práctico.

8. Muchas dificultades proponen aquí los adversarios de esta doctrina: responderémos a las principales. Arguyen primeramente con el siguiente raciocinio:—Si los motivos del bien i del mal, dicen, fuesen razones suficientes del querer, la voluntad no podria determinarse contra lo propuesto por el entendimiento: es así que, por experiencia se sabe que esto sucede muchas veces, como, por ejemplo, mi entendimiento me propone como bien actual mio el estudiar, i mi voluntad, sin embargo, quiere que yo me vaya al paseo; luego la doctrina enunciada se opone al testimonio constante de la experiencia.

Dificultad es ésta, ya desvanecida por Santo Tomas, a cuyo vasto i profundo talento no se habia ocultado ninguna. Para esclarecer la solucion que al citado argumento da el Doctor Anjélico, bueno será notar que, pudiendo el juicio del entendimiento ser ora especulativo, ora práctico, síguese de aquí que al determinarse la voluntad en oposicion al juicio, puede su determinacion ser contraria, ora al especulativo, ora al práctico. Con la primera de estas hipótesis nada tenemos que hacer, pues como quiera que el juicio especulativo no mueve inmediatamente la eleccion de la voluntad, bien puede ésta determinarse en oposicion con él, porque ese juicio no la saca de su indiferencia. Pero aun las veces en que la voluntad se determina contrariamente al juicio del entendimiento, sucede así, no porque los motivos del bien i del mal, propios del juicio práctico, no sean razon suficiente del querer, sino porque en el juicio especulativo no se contiene esta razon. Por ejemplo, el juicio especulativo citado: *los hijos deben respetar a los padres*, no contiene en sí razon suficiente para que la voluntad se mueva *actualmente* a respetarlos, pudiendo, por tanto, suceder que la

voluntad se determine en un caso particular contra este juicio especulativo, movida por algun juicio práctico que dicte esta contraria determinacion como el bien que en aquel caso particular debe quererse.

Réstanos, pues, la segunda hipótesis, o la de que la voluntad se determine contrariamente al juicio práctico. Pero esta hipótesis me parece absurda; veamos cómo. Ello es indudable que para que un juicio práctico pueda propiamente llamarse tal, debe ser *último* que el entendimiento forme acerca del bien actual que debe seguir, o del mal que debe evitar. Suponiendo ahora que la voluntad obre contra lo que este juico le dicta, pregunto: ¿i por qué motivo la voluntad se determina así? pues algun motivo ha de tener, i si es distinto del que le ofrece el juicio práctico que se supone previo, no puede ser sino porque el mismo juicio práctico le proponga despues otro motivo, i solo este juicio práctico será entónces el último, i como último, él ha de contener por fuerza la razon suficiente para determinar la voluntad. Si se me replica que la voluntad no sigue el último juicio práctico por lo mismo que es libre, yo replicaré tambien que esto es envolverse en el círculo vicioso de la ya refutada doctrina de King. Diré, por consiguiente, que léjos de ser atributo de la libre voluntad el poder determinarse sin motivo, por el contrario los supone; i concluiré que buscar el principio determinante de la voluntad en la libertad, equivale exactamente a buscar la razon del querer en el querer mismo i con esto proclamar la doctrina de King sobre que la voluntad obra sin motivos.

Otra dificultad suele acerca de este punto oponerse con el siguiente argumento:—Si los motivos del bien i del mal fuesen razon suficiente del querer o no querer, ninguno de estos actos podria dejar de realizarse, pues razon suficiente de un hecho dícese aquella que no puede ménos de ser subseguida por el hecho mismo: es así que esto negaria de suyo la libertad de indiferencia i de eleccion; luego la proclamacion de esta teoría conduce derechamente a negar la libertad.

Hé aquí otra objecion que nace tambien de no conocer la verdadera naturaleza de la razon suficiente en jeneral,

ni de la libertad en particular. Para que la razon suficiente produzca el hecho respectivo, es menester que no se le ponga impedimento: razon suficiente i causa de sus actos propios es la naturaleza, i sin embargo, si se le opone impedimento para producir sus actos, no los produce. Pues del propio modo, los motivos del bien i del mal, razon suficiente del querer o no querer, es necesario que no padezcan impedimento. Este impedimento puede proceder de la misma voluntad que como señora i motora que es de todas las potencias, puede mover al entendimiento despues que éste le haya propuesto un bien que seguir o un mal que evitar actualmente, a que le proponga otro bien u otro mal distinto, i seguir entónces esta ulterior propuesta. Así cabalmente sucede cuando la voluntad se halla predispuesta o dominada por las pasiones, que la impiden determinarse conforme al primitivo juicio práctico, i que son causa de que la misma voluntad se desentienda de este juicio i de que mueva al entendimiento a proponerle otro. De donde se sigue que cuando quiera que la voluntad no se determina en pos del juicio práctico, sucede esto, no porque los motivos de bien o de mal que el entendimiento le proponga, dejen de ser razon suficiente de su determinacion, sino porque, ora en virtud de haber contraido ciertos hábitos, ora de estar bajo el imperio de una pasion, la voluntad no se halla en las condiciones oportunas para que los motivos del bien i del mal sean razon suficiente de su querer o no querer.

Pero aun suponiendo a la voluntad exenta de estos impedimentos, i en disposicion consiguiente de que esos motivos sean razon suficiente de su determinacion, ni aun entónces queda frustrado en su esencia el libre albedrío; a ménos que no se quiera caprichosamente poner a éste en donde no se halla; porque buscándolo en donde no está, nunca se le llegará a conocer. Pues bien, la determinacion libre de la voluntad no ha de buscársela efectuándose despues del último juicio práctico sino ántes, i dirémos por qué. Libre es la voluntad en sus determinaciones miéntras el objeto respectivo se le ofrece como elejible o no elejible: es así que percibir un objeto como elejible o no elejible incumbe al juicio que forme el enten-

dimiento, i que miéntras este juicio puede inclinarse a un lado u otro, tiene carácter de indiferente; luego la libre determinacion de la voluntad dura miéntras permanece la indiferencia del juicio. Pero es así que esta indiferencia cesa en pos del último juicio práctico, pues entónces ya el entendimiento propone determinadamente a la voluntad el bien actual que ha de seguir o el mal que ha de omitir; luego poner en pos del último juicio práctico la libre determinacion de la voluntad i acusar de fatalistas a los que ahí no la buscan, equivale a acusar de fatalismo a los que hacen perfectamente, no buscando la libertad en donde no está.

Aun se nos puede replicar oponiendo que si los motivos de bien i de mal son razones suficientes del querer, en viéndose colocada la voluntad entre dos bienes iguales, no podria ya determinarse. Tambien a esta dificultad habia respondido, ántes que Leibnitz, Santo Tomas con el siguiente argumento: En tanto el bien i el mal son razones suficientes para determinar la voluntad, en cuanto el entendimiento las aprende i las juzga. Pues bien, no hai repugnancia alguna en que el entendimiento, juzgando entre dos objetos igualmente buenos, prefiera uno. Eso puede efectivamente suceder: 1.° por virtud de hábitos i pasiones de la voluntad, que entre dos objetos completamente iguales, exajeran la perfeccion de alguno de ellos; 2.° porque uno de esos dos objetos puede estar rodeado de circunstancias que induzcan la mente a tenerlo por preferible; 3.° por error del entendimiento que, víctima de una ilusion, tenga por mejor i mas perfecto que otro, un bien que no sea preferible sino en apariencia.

ARTÍCULO VI.

Del imperio de la voluntad sobre las demas potencias del alma.

1. Aun el ménos habituado a meditar sobre los hechos psicolójicos, percibe mui luego que la voluntad ejerce grande imperio sobre las potencias sensitivas, i no ménos dicta muchas veces sus mandatos a la intelijencia misma. El filósofo, tomando este hecho tal como se lo da la experien-

cia, i al investigar su causa, descubre en la índole misma de la voluntad la posibilidad i el fundamento de ese imperio que ejerce sobre todas las demas potencias. Efectivamente, el objeto de toda tendencia constituye su bien propio, como quiera que en jeneral llámase *bien* al complemento de una tendencia, i toda facultad al allegar su objeto propio, alcanza por tanto su natural perfeccionamiento, i en él reposa. Bien de la fantasía son las imájenes que la halagan; bien de la vista, las bellezas naturales; bien de la intelijencia, las verdades que la iluminan; por último, bien de la voluntad es el bien absoluto. Por aquí se ve la grave diferencia que media entre el bien de la voluntad i el de las demas facultades, a saber: que el de la voluntad es universal, sin restriccion alguna, i comprende a todo cuanto es bueno; miéntras que el de las demas potencias es siempre un bien particular, i proporcionado a la índole especial de cada una de ellas: por ejemplo, especial bien del entendimiento es la verdad; de la fantasía lo son las imájenes sensibles, i así de las demas facultades especiales.

Pero aunque objeto propio de la voluntad sea el bien jenórico, puede no obstante ademas querer a su modo el bien especial de las demas potencias, cabalmente porque todos los bienes particulares están comprendidos en el bien universal. Como quiera, sin embargo, que el alma al apetecer por medio de la voluntad los bienes particulares de las demas potencias, no podria alcanzarlos sin el ministerio activo de las correspondientes potencias particulares, de aquí la precision de que la voluntad domine a todas; precision que cabalmente se funda en tener la voluntad como objeto propio el bien indeterminado.

Por esto comprenderémos cómo la voluntad, no obstante ser movida por el entendimiento, que es quien le ofrece objeto en quien emplearse, ejerce tambien dominio sobre el mismo entendimiento. La razon de esto existe en que la verdad, objeto propio del entendimiento, es uno de tantos bienes, i en calidad de tal, puede tambien ser por la voluntad querido; i como el alma no podria alcanzar este bien sino por ministerio del entendimiento, de aquí que la voluntad, para dar al alma la posesion de ese bien, es poderosa a mandar al entendimiento que entienda: de hecho,

entendemos porque queremos, i lo queremos porque el entender la verdad es uno de los bienes comprendidos debajo del objeto jenérico de la voluntad.

Para mejor penetrarse de cómo el entendimiento obra sobre la voluntad, i viceversa, tómese en cuenta que el dominio de una potencia sobre otra puede ejercerse respecto, ora del acto, ora del objeto de ella; sucede lo primero, siempre que una potencia tiene virtud de mover a otra para que obre o deje de obrar; sucede lo segundo, cuando la tiene para moverla en pos de un objeto determinado: al primero se le llama dominio de *ejercicio*; al segundo, de *especificacion*. Pues bien, la voluntad mueve al entendimiento con dominio de *ejercicio*, por cuanto el entendimiento, o mejor dicho, el intelijente no se mueve *in actu* a entender, sino cuando así lo quiere; i el entendimiento mueve a la voluntad con dominio de *especificacion*, por cuanto la voluntad no quiere objeto alguno determinado sino cuando el entendimiento se lo ofrece en calidad de bien. Por aquí se ve cómo el entendimiento i la voluntad se mueven, recíprocamente sí, pero no bajo una relacion idéntica, i por consiguiente, no hai aquí círculo vicioso.

2. La voluntad ejerce imperio, no solo en las facultades intelectuales, sino tambien en las potencias de la sensibilidad, lo propio en las cognoscitivas que en las apetitivas, i ademas en la facultad de la locomocion. Por lo que toca a las facultades sensitivas, que como sabemos ya, se dividen en externas e internas, sobre unas i otras ejerce dominio la voluntad; sobre las externas, en cuanto para ponerse ellas en juego, han menester la presencia del objeto sensible, i ademas ponerse en contacto con ese mismo objeto: pues bien, la presencia del objeto depende muchas veces de la voluntad, en cuanto ésta puede salir, digámoslo así, a buscarlo, o ponerlo en estado de que obre sobre los órganos correspondientes; i del propio modo, está muchas veces en las atribuciones de la voluntad el poner a las potencias sensitivas en contacto con el objeto presente, por cuanto de ella depende que los correspondientes órganos se muevan de modo que aquellas potencias los empleen como instrumentos para aprender el objeto. De esta manera tiene la voluntad dominio sobre los sentidos externos.

Pues no ménos lo tiene sobre los internos, i singularmente sobre la fantasía, que puede en efecto ser movida i ampliada, no solo por el apetito sensitivo, sino tambien por la voluntad. Entre los mismos apetitos sensitivos i la voluntad hai tambien influjo recíproco, bien que para estar debidamente regulado ha de ejercer la voluntad aquella primacía que por naturaleza le compete: mas claro: los apetitos sensitivos pueden mover a la voluntad e inclinarla a un acto con preferencia a otro; pero como quiera que la voluntad esté ordenada a buscar el bien en calidad de tal bien, no en calidad de deleitoso para el sentido, de aquí que pueda resistir a la dicha inclinacion i aun enfrenar los mismos apetitos sensitivos, sometiéndolos a la razon. Por último, tambien sobre la facultad locomotiva impera la voluntad, pues por experiencia propia sabemos todos que miéntras una causa externa no nos impide el uso expedito de nuestros miembros, pueden ellos moverse por mandato de nuestra voluntad.

ARTÍCULO VII.

De la facultad motriz.

1. Las potencias han sido dadas al hombre en calidad de medios para ejecutar las operaciones que le son connaturales, i cumplir así, en lo que a él toca, los designios del Creador. Las operaciones connaturales del hombre han de conformarse pues a la naturaleza racional del mismo, i por consiguiente han de necesitar del concurso de la intelijencia i de la voluntad: de la primera como principio, i de la segunda como complemento. En tanto completa un ser cualquiera su actividad propia en cuanto la endereza al objeto que el Creador le ha señalado como fin propio: i es así que la mera vision intelectual no mueve al hombre hácia objeto alguno, sino ántes bien pone ese objeto en su mente, dándole allí existencia interna para ofrecérselo de este modo a la voluntad, a fin de que movida ésta de su nativo impulso, empuje al hombre todo entero con todas sus facultades hácia ese objeto; luego el acto humano recibe de la voluntad su complemento, i de la intelijencia su principio.

2. Pero el hombre está compuesto de alma i de cuerpo, i por tanto necesita, para la integridad de sus actos, una accion externa, mediante la cual se mueva a tomar posesion del objeto externo que su entendimiento le ofrece i su voluntad quiere como bueno. Digo que esa accion externa es necesaria para *la integridad* del acto humano, i no para su complemento, porque la operacion externa del hombre está ya contenida en el acto voluntario, como un efecto en su causa; i de aquí que el mero acto de querer complete, propiamente hablando, la accion del hombre, si bien ésta no es íntegra miéntras no se consume por acto exterior. Pues a la facultad por cuyo medio se consuma este acto exterior, llámase la *facultad motriz.*

Al explicarla, me propongo resolver dos cuestiones, la una relativa a su existencia, i la otra a su naturaleza. Versa la primera sobre si existe en el hombre, i jeneralmente en todo animal, esta facultad locomotiva; i versa la segunda sobre si, dado que exista, pertenece al alma o al cuerpo.

3. En cuanto a lo primero, Descartes i toda su escuela negaron que existiese la facultad locomotiva, pues a esto equivale ciertamente el enseñar, como enseñaban ellos, que para ejecutar los movimientos locales, no habemos menester de potencia alguna especial, sino que basta con que la voluntad se determine, para que en pos de esta determinacion, *lós espíritus animales* muevan el cuerpo en la direccion que la voluntad quiere. Es, pues, evidente que para Descartes no existe la facultad motriz. Observado luego por Malebranche que al hacer consistir Descartes esta potencia en la mera determinacion de la voluntad, se habia dejado sin explicar el cómo tras esa determinacion jira el cuerpo segun la voluntad se lo manda, quiso llenar este vacío buscando allá a su modo alguna explicacion. Con este motivo formuló aquel filósofo su conocida hipótesis del *Ocasionalismo*, enseñando en virtud de ella que las determinaciones de nuestra voluntad sirven de ocasion a Dios para suscitar en nuestro cuerpo movimientos correspondientes. Por el propio motivo i con el mismo fin, apeló Leibnitz a su hipótesis de la *Armonía prestablecida.* Pero lo ineficaz de estos recursos para explicar la materia, junto con mas dilijente exámen de los hechos psicolójicos, indu-

jeron a varios filósofos modernos, siguiendo las huellas de Aristóteles i de los Escolásticos, a proclamar que existe una facultad motriz.

4. I verdaderamente, basta un somero análisis para ver cómo realmente existe, no solo en el hombre sino en todos los *animales perfectos*, una facultad motriz especial i distinta de todas las demas facultades.

Llamo *animales perfectos* a los de las especies dotadas de todos los sentidos, e *imperfectos* a los de las especies que carecen de alguno o varios; por ejemplo, los *zoofitos*, que léjos de tener sentidos perfectos, se nos muestran dotados únicamente de cierta sensibilidad indeterminada, i los *pólipos*, que no poseen mas sentido que el tacto. Sentado esto, digo: que los animales perfectos, como ordenados que están a llenar sus fines respectivos apropiándose lo que perciben como provechoso i huyendo de lo que les daña, no pueden ménos de poseer una fuerza propia locomotiva. En efecto, los sentidos no han sido dados a estos animales sino para que aplicándolos a percibir los objetos sensibles, puedan tomar los que les aprovechan i dejar los que les dañan: i es así que este fin no podrian los animales perfectos lograrlo sin una facultad locomotiva para dirijirse a los objetos que aprenden como provechosos, i huir de los nocivos; luego no puede negarse que poseen esa facultad. Este argumento *a priori* se halla confirmado por la experiencia, pues cada cual de nosotros está viendo a toda hora este movimiento local de los animales perfectos, i singularmente del hombre, cuya sensibilidad alcanza un grado perfectísimo.

5. Pero ni respecto del hombre se puede tener la fuerza motriz por idéntica a la voluntad, ni respecto de los brutos se la puede tampoco identificar con el instinto. En efecto, no cabe pensar que una facultad sea idéntica a otra, cuando sin ella puede desempeñar su oficio propio: es así que muchas veces la fuerza motriz hace su oficio propio contra lo que el instinto apetece o la voluntad quiere: por ejemplo, aunque yo ahora apetezca comer, puedo llevar mi cuerpo al templo i no al comedor; i no es ménos cierto que muchos movimientos orgánicos, especialmente las contracciones musculares, se producen en mi cuerpo como un efecto

meramente físico o fisiolójico, que habria sido impedido por la voluntad si ella hubiera podido prevenirlo: luego la ejecucion de los movimientos locales i animales no puede referirse al apetito sensitivo ni a determinacion de la voluntad, sino que procede de una potencia privativa, que es cabalmente la facultad motriz. Ademas, para que no se deba tener por distintas a dos potencias, es menester, que sus respectivas operaciones no sean diversas, ni como tales, recíprocamente irreducibles: pero es así que el acto de apetecer i de querer, por una parte, i por otra el movimiento, son operaciones diversas, i tanto que muchas veces se da el acto elícito de querer mover el cuerpo, i sin embargo el cuerpo no se mueve por falta de aptitud física; luego la potencia ejecutoria de los movimientos locales, o la facultad motriz, es diversa del apetito i de la voluntad.

Ultimamente, por distintas se ha de tener dos facultades cuando la actividad de una se ejerce ántes i despues que la de la otra: pues bien, entre los movimientos locales hai algunos llamados *instintivos* o *habituales*, que se realizan ántes i despues de aparecer con su actividad propia el apetito i la voluntad: por ejemplo, vemos que instintivamente algunos pequeños animales huyen de sus naturales enemigos, o los amenazan con colmillos o cuernos que aun no les han nacido; vemos tambien al niño mamar el pecho de su madre cuando todavía no ha mamado por primera vez; i en el hombre adulto vemos muchos movimientos locales que duran aun despues de haber cesado el acto con que la voluntad los mandó, i aun contra el mandato expreso de ella.

6. Quede, pues, asentado que la facultad motriz es distinta del apetito i de la voluntad. Pero ¿es potencia del alma, o del cuerpo? Tal es la segunda cuestion que debemos examinar, i sobre cuya solucion tampoco han estado conformes los filósofos antiguos ni los modernos. De entre unos i otros, los materialistas han enseñado que la facultad motriz pertenece al cuerpo: claro está ¿qué habian de decir los que tienen al alma por un mero efecto, bien que refinado, del organismo corpóreo? Pero no lo pensaron así Sócrates, i en pos de él, Platon i Aristóteles entre los antiguos, i entre los modernos Jouffroy en su *Curso de lecciones* dadas en la Sorbona el año 1837, i posteriormente otros

muchos modernos, los cuales todos han sostenido que la facultad motriz es potencia del alma. I han hecho bien, pues esta facultad ha sido dada a los animales para que pudieran allegar lo que aprendiesen como provechoso, i huyeran de lo que aprendiesen como nocivo, en razon a que no estando, como lo están las plantas, fijos en un punto, i siendo su organismo inmensamente mas complicado que el de las plantas, no todo alimento les habria convenido indiferentemente; i por eso necesitan moverse para buscarlo, apropiándose lo que les aprovecha i huyendo de lo que les daña: de donde resulta que la facultad motriz ha sido dada a los animales en virtud de estar ellos ordenados a cumplir su vital destino, merced a la interna facultad de aprender lo que les es provechoso o perjudicial. I es así que esta aprension de lo provechoso o nocivo no se verifica en el animal sino por medio de una facultad del alma; luego tambien la facultad motriz, dada al animal en calidad de conocedor de lo que le aprovecha o le daña, debe ser facultad del alma, i no del cuerpo.

Ademas, el movimiento que tiene por principio intrínseco a la facultad motriz, es un movimiento *activo*, pues que el animal lo ejecuta por sí propio, i en virtud de un principio intrínseco a él mismo, anda i trasporta su cuerpo de un lugar a otro lugar; no como el movimiento que nosotros damos a los cuerpos exteriores, ni como el que recibimos de una fuerza exterior en nuestros propios cuerpos, pues este es movimiento *pasivo*, por cuanto en el primero de esos casos, no es nuestro cuerpo el principio del movimiento, así como en el segundo no somos causa. Es decir que el cuerpo, como tal cuerpo, no tiene virtud de moverse a sí propio. Luego la potencia locomotiva, por cuyo medio el animal se mueve a sí propio, es potencia del alma, i no del cuerpo.

7. Bien que la facultad motriz sea potencia del alma i no del cuerpo, es sin embargo orgánica; pues en tanto se dice orgánica una potencia en cuanto para ejecutar sus actos propios, se sirve de órganos como de natural instrumento. Pues bien, la facultad locomotriz emite sus actos, mediante un órgano que le sirve de natural instrumento, como quiera que el acto de esta facultad no con-

siste sino en el movimiento que a su propio cuerpo da el animal: i es así que este movimiento no podria realizarse si la virtud locomotiva no se sirviese de un órgano, porque el alma, en quien esa virtud reside, como inmaterial que es, no ocupa lugar alguno, i de consiguiente no puede ser por sí misma causa de movimientos locales; luego la virtud locomotiva es una potencia orgánica. Cuál sea este órgano por quien esa fuerza se actúa, si el cerebro, como dice Gall, o si los nervios, como profesa Spurzheim, cuestion es cuya solucion dejamos íntegra a los fisiólogos, porque en efecto es cuestion fisiolójica i no de filosofía.

ARTÍCULO VIII.

De los hábitos.

1. Las facultades que hemos llamado *expansivas*, son el complemento de las *aprensivas*; pues en virtud de las primeras tiende el alma a hacer suyo el objeto internado en ella por medio del conocimiento respectivo que le dan las segundas. I como quiera que haya dos especies de facultades aprensivas, de aquí que otras dos correspondientes deba haber de facultades expansivas. A los sentidos, primera especie de facultad aprensiva, cuyo oficio es aprender objetos limitados en naturaleza, espacio i tiempo, corresponde la tendencia expansiva del hombre sensitivo; i a la razon, segunda facultad aprensiva, que aprende su objeto propio no limitado en manera alguna, corresponde la voluntad, tendencia expansiva del hombre racional.

2. Pero a poca costumbre que se tenga de meditar sobre los hechos psicolójicos se comprenderá mui luego que la voluntad no solo es movida de las aprensiones del bien i del mal i de las pasiones enjendradas por el instinto, sino que puede ser ademas incitada por otros elementos. La experiencia nos dice que ante un mismo bien racional propuesto por nuestra mente, i sin que nuestra voluntad haya perdido nada de su libertad i firmeza, nos sentimos en unos tiempos con mayor iniciativa, con mayor facilidad para producir ciertos actos i resistir al atractivo de las

pasiones, que en otros. Todo esto induce a suponer que nuestra voluntad posee alguna cualidad constante que la mueve a determinados actos de una misma especie; i lo propio sucede a nuestro entendimiento, del cual sabemos tambien por experiencia que puede crecer en facilidad i presteza para producir sus actos correspondientes. Pues bien a esta *cualidad permanente que reside en las potencias intelectivas, i que causa en ellas inclinacion a obrar bien o mal*, llámasela *hábito*.

3. Analizando dilijentemente esta nocion del hábito, verémos que le distinguen los siguientes caractéres, a saber:

I. El hábito es una *cualidad permanente*, pues siendo su oficio inclinar a las potencias a producir actos de una misma especie, debe ser un como suplemento de las potencias, que les facilite su operacion dándoles impulso; suplemento que en el mero hecho de tener por oficio inclinar constantemente a las potencias a producir unos mismos actos no puede ménos de ser una cualidad constante que les esté agregada. No creemos que el análisis racional pueda mostrarnos mas sobre este punto.

II. El hábito *reside en las potencias intelectivas*. Ciertamente nadie dice que la piedra *se acostumbre* a caer, o el fuego a quemar. ¿I por qué? Porque los seres cuyas operaciones todas reciben de la naturaleza una determinacion necesaria, no son dueños de alterar la direccion de sus actos, i por consiguiente no son capaces de hábitos, pues éstos suponen siempre aptitud para obrar de una manera mas bien que de otra: de donde resulta que *hábitos*, propiamente dichos, no pueden hallarse sino en aquellos seres i en aquellas facultades que posean el dominio de sus actos: i es así que estas facultades no son sino las racionales; luego los hábitos, propiamente hablando, pertenecen a las facultades racionales. Por otra parte, siendo fin de todo hábito el perfeccionar las operaciones propias de las potencias, no cabe suponerlo sino en facultades que puedan alterar sus operaciones propias; lo cual no es dado cabalmente sino a las potencias racionales; pues las sensitivas i vitales están por naturaleza ordenadas a producir un efecto idéntico siempre, i no les es dado ejercitarse mas que de una sola manera.

Pero aquí debe tenerse en cuenta que estando subordinado el hombre físico al moral, i a su parte racional su parte sensitiva, puede por lo tanto sellar su organismo con un cierto modo constante de obrar, al cual suele llamarse *ajilidad*, *destreza* etc., i no ménos puede imprimir a sus potencias sensitivas un cierto jiro constante que cause en ellas el hábito de ciertas acciones determinadas. Del propio modo, estando en manos del hombre el dominar a los brutos, puede por obra de la *educacion* producir en ellos ciertos hábitos, de que por instinto son ciertamente capaces, pero que no producen ellos naturalmente en sí. I en efecto, los hábitos que vemos perpetuarse en ciertas razas de animales domésticos, i que, continuados por una larga serie de años i de jeneraciones, han parado en ser instintos hereditarios, deben sin duda su primer orijen a la *educacion* por el hombre.

III. El hábito inclina las potencias *a obrar bien o mal*; i efectivamente el hábito añade siempre algo bueno o algo malo a la potencia en quien reside: por ejemplo, la virtud perfecciona a la voluntad, i el vicio la degrada. Por aquí vemos en qué el hábito se diferencia del acto i de la potencia: diferénciase del acto en que éste es transitorio, i aquel es constante, ora en el bien, ora en el mal; i diferénciase de la potencia en que no dice relacion al acto sino simplemente, miéntras el hábito la dice en cuanto el acto es bueno o malo: de otro modo: en virtud de la potencia nos es dado obrar; en virtud del hábito, somos capaces de obrar mal o bien.

4. De ser así la índole del hábito, colíjese mui luego que sus efectos pueden reducirse a tres, a saber: constancia de actos, facilidad i presteza en el obrar, complacencia en el operante. Lo primero, porque induciendo el hábito en la potencia una cualidad permanente, la hace emitir de un modo estable aquellos actos cuyo principio determinante posee en sí misma. No se confunda, sin embargo, esa estabilidad con la necesidad, creyendo que la potencia no pueda obrar diversamente de lo que pide de suyo la índole del hábito; pues el hábito tiene una extension menor que la potencia, por cuanto el primero dice relacion al obrar de un determinado modo, miéntras la segunda la dice pura i simplemente a la accion; i como quiera que la accion, considerada en absoluto, es mas extensa que mirada con limitacion a una determinada forma, de aquí que

la potencia sea mas extensa que el hábito, i de consiguiente, que no pueda ser absorbida por él. I si el hábito no absorbe a toda la potencia, claro es que ésta puede emitir por sí sola un acto al cual no concurra el hábito como inmediato principio; o lo que es igual; el hábito no induce en la potencia necesidad alguna de ser principio únicamente de aquellos actos correspondientes al hábito que en ella resida.

Segundo efecto del hábito es la facilidad i presteza en le obrar; porque siendo su oficio inclinar a la potencia a un determinado modo de obrar, esta misma determinada inclinacion produce en la potencia facilidad i prontitud de emitir aquellos actos a que está mas especialmente inclinada. Así, por ejemplo, el hábito del arte produce facilidad i prontitud de obrar en la manera propia para ejecutar las obras privadas del arte; por lo cual anduvo acertado Gioberti al decir del arte, en este sentido, que era «un hábito docto (*una sapien-»te abitudine*) o la reiteracion de unos mismos actos ordenada por cierta regla». Ultimo efecto del hábito es la complacencia del operante, porque implicando el hábito una cualidad permanente en el operante, se hace para él una como segunda naturaleza; i de aquí que al obrar el ajente conforme al hábito, casi que obra conforme a un principio que se le ha hecho connatural. Pues esta conformidad entre la operacion i la naturaleza del operante es causa de complacencia, i por eso el hábito produce complacencia en el operante al efectuar el acto de quien es principio. *Constancia, facilidad* i *complacencia* en el obrar son, pues, los tres efectos que nacen de todo hábito, sea bueno, sea malo.

ARTÍCULO IX.

De diversas especies de hábitos, i de sus causas.

1. El hábito es una cualidad constante agregada a las facultades intelectivas, en las que produce por tanto una disposicion o impulso constante a emitir actos de una misma especie. Esta disposicion puede ser dada por el Autor de la naturaleza en el mero órden natural, o segun el órden sobrenatural, o puede el hombre adquirirla por esfuerzo propio. De aquí la division de los hábitos: 1.° en *natura-*

les, que son los recibidos del Autor de la naturaleza en el mero órden natural; 2.° *infusos*, los que nos han sido dados en el órden sobrenatural; i 3.° *adquiridos*, que son los que nosotros nos formamos con nuestro propio esfuerzo. Ejemplos: La disposicion de nuestro entendimiento a conocer los primeros principios, es un hábito natural, en cuanto lleva de suyo una disposicion añadida a nuestro entendimiento, pero creada a la par de él: la Fe, la Esperanza i la Caridad de los cristianos son hábitos sobrenaturales e infusos: la ciencia es hábito adquirido.

Entre estas tres especies de hábitos hai la notable diferencia siguiente, a saber: el hábito *natural* existe en nuestro ser como una mera disposicion, como un añadido al principio *determinable* de nuestra naturaleza; pero por sí mismo, no es *determinante*, pues ántes bien necesita de la accion de un principio externo que lo determine: así, por ejemplo, el hábito de los primeros principios no supone otra cosa sino mera disposicion de la mente a conocerlos; de manera que si no se ofreciesen al entendimiento las ideas en cuya virtud percibe aquellos principios, nada le serviria la disposicion habitual para dar subsistencia al acto del conocer: por ejemplo, nuestro entendimiento posee natural disposicion para conocer inmediatamente la relacion entre la *causa* i el *efecto*; pero si no se le ofreciesen estas ideas, que él abstrae de los objetos percibidos por la sensibilidad, jamas con el mero auxilio de aquella disposicion habitual llegaria a formularse el juicio de que *todo efecto tiene causa.* No así el hábito *infuso* ni el *adquirido*, pues el uno i el otro, no solo existen en nuestras potencias como una disposicion, sino ademas como un *coprincipio*, que basta por sí a determinar a las potencias para que emitan sus actos respectivos.

2. De esta doctrina se colije fácilmente cuán inexacta es la nocion que los filósofos modernos dan del hábito, cuando, por lo comun, lo definen diciendo que es una facilidad i propension a obrar en determinado modo, debidas a la reiteracion de unos mismos actos. Definicion, repito, falsa e inexacta: falsa, porque no reconoce otros hábitos sino los *adquiridos;* inexacta, porque el hábito lleva siempre de suyo el ser cualidad añadida a la potencia; cualidad que

es el principio de la presteza en el obrar de la potencia misma: de donde resulta que la facilidad en el obrar no constituye la esencia del hábito, sino que es un mero efecto del mismo.

3. Prescindiendo de los hábitos *infusos*, que pertenecen al órden sobrenatural, claramente se ve que tanto los hábitos *naturales* en su estado perfecto, como los *adquiridos*, tienen por causa comun la reiteracion de unos mismos actos. El hábito, en efecto no merece própiamente nombre de tal, sino cuando induce en el alma una cualidad que, ademas de ser difícilmente amovible, pueda ser principio de actos constantes i fáciles de producir. Pues bien, el entendimiento i la voluntad, que son las potencias propiamente dotadas de hábitos, no obtienen aptitud para emitir fácil i constantemente dichos actos sino en fuerza de repetirlos: por ejemplo, el entendimiento no llega a poseer el hábito de la ciencia sino en fuerza de reiterar actos con que deduzca de cada principio las conclusiones procedentes; i del propio modo la voluntad no adquiere hábitos de bien o mal obrar sino a fuerza de reiterar actos buenos o malos. Luego, tanto los hábitos naturales como los adquiridos suponen siempre una previa reiteracion i frecuencia de actos. Lo propio sucede respecto de aquellos actos que, de rechazo, digámoslo así, existen en otras potencias, pues éstos, como nacidos que son del imperio que la intelijencia i la voluntad ejercen sobre las demas facultades, no pueden tener oríjen primitivo sino el de los hábitos que residen en las potencias intelectivas.

4. Los hábitos pueden flaquear o perderse por causas opuestas a las que les dan oríjen. Estas causas que dan oríjen a los hábitos, son, como ya sabemos, o la natural disposicion, junto con la frecuencia de actos, o pura i simplemente la frecuencia de actos; luego las causas principales de que los hábitos flaqueen o se pierdan, serán: 1.° obstáculos que se opongan a la disposicion natural; 2.° larga cesacion de actos. En cuanto a lo primero, es de advertir que los obstáculos que pueden oponerse a la natural disposicion del entendimiento i de la voluntad, facultades, propiamente hablando, dotadas de hábitos, no pueden afectar directamente a estas dos potencias, sino solo indirectamen-

te, es decir, en cuanto afecten a las potencias sensitivas, de quienes aquellas otras dos reciben la materia en quien emplean su actividad propia. Así, por ejemplo, los hábitos intelectivos no pueden ser directamente perturbados, en razon a que el entendimiento, por su esencia misma inmaterial, no está al alcance directo de obstáculo alguno. Pero como, por otra parte, el entendimiento no puede ejercer sus actos propios sino mediante el ministerio de los sentidos, de aquí que tan luego como se perturba el ejercicio de las potencias sensitivas, pertúrbase de resultas el de los hábitos intelectivos: esto sucede cabalmente a un sábio que se vuelva loco.

En cuanto a la voluntad, como que sus motivos de obrar se los ha de proponer el entendimiento, dicho se está que una vez perturbados los hábitos intelectivos, forzosamente han de quedarlo tambien los morales.

Respecto de la segunda causa del enflaquecimiento o pérdida de los hábitos, es de advertir que tampoco la contínua cesacion de actos los afecta directamente, sino accidental e indirectamente, es decir, en cuanto por lo comun el cesar de una especie de actos es comienzo del ejercicio de otra; i así puede acontecer que un hábito se degrade o pierda por obra de otro que le sea contrario: el hábito de la ciencia, por ejemplo, cesa cuando el sujeto se entrega a otro órden de ocupaciones; i el hábito de la virtud, cuando la voluntad se aficiona inmoderadamente a cosas que sean opuestas a la virtud. La inercia, pues, no constituye hábito, sino que ántes bien sirve de ocasion para producir hábitos contrarios.

IDEOLOJÍA JENERAL.

CAPÍTULO ÚNICO.

Doctrina sobre las ideas.

ARTÍCULO I.

Del problema ideolójico, i de la naturaleza de las ideas.

1. El estudio analítico del ejercicio, objetos i leyes jenerales de las facultades intelectivas contiene ya en jérmen la solucion del árduo problema sobre el oríjen del humano conocer; como quiera que siendo el conocimiento humano un producto de las facultades cognoscitivas, claro está que miéntras no se averigüe la naturaleza de ellas, junto con las leyes reguladoras de su actividad i de su progreso, no será posible explicar el conocimiento mismo. Si así lo hubieran pensado siempre los filósofos, i si a este procedimiento hubiesen ajustado escrupulosamente sus tareas, a fe que la historia no nos habria legado el escándalo de tantos sistemas acerca del oríjen del humano conocer; sistemas profundos a veces, bien que extravagantes, superficiales otras veces, i siempre en abierta oposicion con la experiencia i con la naturaleza del hombre. Ciertamente, en la edad moderna, surjió una escuela, la de Locke,

que al investigar el oríjen del conocer humano, partió siempre del análisis de las facultades del alma humana; solo que en vez de estudiar estas facultades, primero en sus actos, i luego en sí mismas, presumió de llegar a conocer éstas sin estudiar aquellos, i perdiendo así el hilo que habia de conducirla en sus investigaciones, adulteró, junto con la nocion exacta de las facultades intelectivas, la del oríjen i naturaleza del humano conocer. Forzosamente: como que las facultades intelectivas no se nos muestran sino por sus actos, los cuales son otros tantos hechos internos del alma, pues que en ella se producen i consuman; i como quiera que el ajente observador de los hechos internos es la conciencia, de aquí que quien se proponga averiguar la índole de las facultades intelectivas i del humano conocer, tiene que empezar estudiando el conocimiento intelectivo tal i como nos lo ofrece el testimonio de la conciencia, i no tal como se antoje forjarlo a una fantasía extravagante.

2. ¿I qué nos dice la conciencia sobre el hecho del conocer intelectivo? *Yo entiendo i sé que entiendo*: tal es el hecho complejo de la conciencia, hecho que el filósofo debe analizar para descubrir sus mas simples elementos. I ¿qué hallamos primeramente en ese hecho? Pues hallamos que todo acto intelectivo, por razon de su propia inmanencia en el alma, envuelve idealmente dos cosas, a saber: *objeto* entendido, i *sujeto* que entiende. Cuando yo entiendo, algo entiendo, i algo soi *yo* que entiendo; luego el *yo* i el *no-yo* son términos relativos i recíprocos. Mi propia alma, cuando por medio de la reflexion piensa en sí misma, ve que en este acto hai dos cosas distintas, a saber: mi alma que piensa en sí como *objeto* de su pensamiento, i como *sujeto* que a sí propio se piensa. Primer hecho: vamos al segundo.

Todo conocimiento intelectual se compone de *conceptos* i de *juicios*, pues el *raciocinio* no es mas que un tercer juicio deducido de otros dos. Simple concepto, juicio i raciocinio son hechos intelectuales, i como internos del alma, atestiguados tambien por la conciencia; pero como quiera que el raciocinio se resuelve en juicios, i los juicios en conceptos, de aquí que elementos primitivos del huma-

no conocer sean *los conceptos primeros*, base de todo saber humano, fuente de luz i de unidad para los datos mismos de la experiencia que, merced al conocimiento reflejo, se convierten en elementos científicos. De aquí que analizar el oríjen del humano conocer, tanto vale como analizar el oríjen de sus primitivos elementos, es decir, de los conceptos simples i primarios. Segundo hecho: prosigamos. ¿I cuáles son estos conceptos primeros? Ya en otro lugar dejamos demostrado que el objeto *proporcionado* a la actual condicion de la intelijencia humana es *la esencia* de las cosas materiales; i de aquí que el acto primario de nuestra mente no nos dé otra cosa sino la nuda esencia, destituida de toda concrecion material. Luego este acto primario de nuestra mente es *abstracto* i *universal;* abstracto, porque nos da la esencia destituida de toda concrecion material; i universal, porque radicalmente universal es la esencia contemplada nudamente en sí misma. Luego, explicar el oríjen de los conceptos primarios, tanto vale como explicar el oríjen de los conceptos abstractos i universales.

3. Parando mientes en el anterior análisis, veráse mui luego que contiene sustancialmente en sí el problema relativo al *oríjen de las ideas*; pues ¿a qué se reduce en resúmen este problema? Examinémoslo. La palabra *idea* tiene, en lenguaje comun i en el de los filósofos, dos significados: ora se expresa con ella el *tipo ideal* que preside a la mente del artífice i le da modelo que copiar en sus obras; ora se expresa con ella el medio en cuya virtud conocemos. La primera de estas acepciones es mas determinada que la segunda, pues ciertamente el tipo ideal del artífice dice siempre relacion a la produccion de una cosa, miéntras el simple conocimiento a quien sirve de medio la idea, no envuelve esencialmente tal relacion. Por eso, queriendo nosotros considerar la idea en su acepcion mas lata, la definirémos así: *el medio por quien se actúa el conocimiento.*

En efecto, como quiera que todo conocimiento intelectual envuelve idealmente al objeto intelijible, necesario es que éste se comunique al sujeto intelijente por medio de algun como retrato o semejanza del objeto mismo que lo reproduzca en la mente. Pues esta semejanza del objeto

intelijible, mediante la cual se lo representa el entendimiento, es la que hemos llamado ya en otro lugar *especie intelijible*, i ahora con lenguaje moderno llamarémos *idea*. Dirásenos tal vez que al definir la idea *medio de conocer*, no la definimos segun lo que es en sí misma, sino segun lo que es relativamente al conocimiento; pero siendo oficio propio de la idea el servir de medio para conocer ¿qué inconveniente hai en definirla segun esta relacion?

Si la idea es el medio por quien la mente se representa la esencia de las cosas materiales, que es su primario objeto intelijible, claro está que el problema del oríjen de las ideas se convierte en el de los conceptos abstractos i universales, como quiera que el uno i el otro versan sobre investigar el cómo la esencia puede reflejarse en la aprension cognoscitiva sin las notas individuales, es decir, abstraída de toda concrecion material.

4. Analizada concienzuda i dilijentemente la idea, vemos en ella que por un lado es sujetiva, i por otro objetiva. En efecto, la idea, hemos dicho, es el medio por quien la mente se actúa i determina para conocer: i es así que el conocer es un acto vital que nace i se perfecciona en el sujeto mismo que conoce; luego la idea, por cuanto es el principio que determina el acto cognoscitivo, debe pertenecer al sujeto de este acto; i es así que en tanto se llama sujetiva la idea en cuanto se la considera perteneciente al sujeto del conocimiento; luego inseparable de ella es la nota de sujetividad.

Pero el ser la idea sujetiva no quita, sino ántes bien supone que es igualmente objetiva; i lo pruebo así: la idea es el medio por quien el conocimiento se actúa: es así que lo que es medio, no puede ser idéntico a lo que es término i fin correspondiente; luego la idea no puede ser término i fin del conocimiento; ántes por el contrario, término i fin del conocimiento es el objeto que por medio de la idea se aprende, i de consiguiente, la idea no puede ménos de decir relacion al objeto mismo. Para que así no sucediera, seria menester que la idea fuese el objeto primitivo del conocimiento, es decir, el intelijible *directo*, i ya sabemos que léjos de ser ella el intelijible directo, no es sino el medio por quien la mente lo conoce: la idea no toma

carácter do objeto sino en el órden de la reflexion, o cuando revolviéndose la mente hácia su acto primo, lo percibe junto con la representacion que lo informa. Luego la idea, en calidad de sujetiva, léjos de excluir relacion alguna a lo intelijible, implica por sí misma una referencia necesaria al propio objeto; i aun cabalmente en esta referencia de la idea i del conocimiento al objeto, consiste su objetividad.

La idea, pues, tiene esencialmente el doble carácter de sujetiva i de objetiva. Este doble carácter esencial ha sido desconocido por los filósofos modernos: Kant, no mirando en la idea otra cosa sino su inherencia al sujeto, le negó objetividad; i los sucesores de Kant, señaladamente los ontólogos, deseando enmendar el error de éste, le negaron sujetividad: unos i otros, con sus opuestos errores, i su exclusivismo, llegaron a un mismo término, a confundir el órden ideal con el órden real.

5. De este doble carácter sujetivo i objetivo de la idea, nacen otros dos respectivamente opuestos i diversos que tambien la distinguen, a saber, la *singularidad* i la *universalidad.* Mirada la idea por el lado sujetivo, puede ser increada e infinita si increado e infinito es el sujeto, que es cabalmente lo que sucede en Dios; i puede ser creada i finita si creado i finito es el sujeto, como sucede cabalmente respecto de nuestra intelijencia. La razon de esto estriba en que la idea, mirada por el aspecto sujetivo, es decir, en su física realidad, se identifica con el acto intelectivo; i como este acto, por el mero hecho de ser obra del sujeto intelijente, no puede ménos de ajustarse a la condicion del mismo, de aquí que la idea mirada por su aspecto sujetivo, tenga que ser increada e infinita, o viceversa, segun que el sujeto intelijente sea increado o creado, infinito o finito.

Pero la idea, hemos dicho, ademas de sujetiva, i aun por el hecho mismo de serlo, es tambien objetiva, como quiera que no obstante ser ella quien informa al sujeto intelijente i se hace inmanente en él, es ademas el medio por quien el propio intelijente se comunica, sin salir de sí mismo, con el intelijible. Pues mirada por este aspecto, los caractéres de la idea tienen que ajustarse a la índole del intelijible, pues la índole privativa de toda

cosa se constituye merced a la forma que la hace ser lo que es: i es así que la idea es medio de representacion en cuanto la referimos al objeto intelijible; luego mirada por este aspecto, forzosamente ha de tener la índole del objeto intelijible mismo.

6. Pues bien, conforme a este doble aspecto con que podemos considerar la idea, cabe que una misma idea sea por un lado, singular, i por otro, universal: singular, por su lado sujetivo; universal, por el objetivo. Prueba. Toda idea, mirada por su aspecto sujetivo, es idéntica, en cuanto a su entidad física, al acto intelectivo, i es ademas inmanente en el sujeto de la inteleccion: el acto intelectivo no puede ménos de ser singular, como lo es el sujeto que entiende; luego la idea, mirada por el aspecto sujetivo, no puede ménos de ser singular. Pero al propio tiempo que sujetiva, no puede ménos la idea de ser objetiva tambien, por cuanto merced a ella el sujeto conoce el objeto intelijible: i es así que el objeto intelijible del conocimiento puede ser universal, como en efecto lo es la esencia, objeto primario del entendimiento; luego la idea, en calidad de forma representativa del objeto intelijible, será universal cuando universal fuere el intelijible. Luego una misma idea puede simultáneamente ser, bien que segun diversos principios, singular i universal. Luego los caractéres de la idea, mirada por el lado sujetivo, pueden ser diversos de los que la distingan mirada por el lado objetivo.

El no haber parado mientes en esto, indujo a Cousin, como habia inducido antiguamente a los Averroistas, a creer que pues las ideas son universales por razon del objeto a quien sirven de medio representativo, tienen tambien que ser universales en sí mismas, i de consiguiente, deben residir en una *Razon impersonal.* Por la misma causa los ontólogos pusieron las ideas en solo Dios, como fuente i causa de la universal realidad.

7. Planteado ya el problema sobre el oríjen de las ideas, podemos con holgura definir ajustadamente la ciencia que tiene por objeto resolverlo, la *Ideolojía.* Redúcese, como hemos visto, este problema a investigar el modo en que la esencia de las cosas materiales, objeto

primo intelijible de la mente humana, puede ponerse de manifiesto ante nuestra aprension cognoscitiva. Pues bien, para que cualquiera cosa se haga manifiesta, necesaria es la intervencion de algun medio manifestativo: pues a este medio, en lo referente al conocimiento intelectivo, que es manifestacion de la verdad, llámasole *luz intelijible (lumen intelligibile)*, por analojía con el sentido, respecto del cual se llama *luz visible (lumen visibile)* el medio por quien lo sensible se hace manifiesto al sentido de la vista. La luz intelijible es, pues, el medio por quien la mente humana conoce, o lo que es igual, el medio por quien el objeto llega a noticia de la mente. I es así que la *Ideolojía* no tiene otro fin sino examinar las fuentes del humano conocer, junto con los medios i el procedimiento con que se realiza; luego exactamente la definirémos: *ciencia de aquella luz intelijible por quien la mente humana conoce.*

ARTÍCULO II.

Clasificacion de los sistemas ideolójicos.

Siendo Ideolojía la ciencia de aquella luz intelijible por quien la mente humana puede adquirir las ideas, resulta que un sistema ideolójico puede ser falso, o porque niegue la existencia de esta luz intelijible, o porque la comprenda mal. Peca por el primero de estos vicios el *sensualismo*, como sistema que proclamando a los sentidos fuente única del conocimiento, niega por tanto, junto con todo conocimiento intelectual, la luz intelijiblo por cuyo medio se produce. Por el segundo de los mencionados vicios pecan el *idealismo dinámico*, el *idealismo automático*, i el *ontolojismo*. En efecto, una vez admitida la luz intelijible como medio para adquirir las ideas, caben las siguientes hipótesis, a saber: 1.ª que el alma saque de su propio fondo las ideas *(idealismo dinámico)*:—2.ª que Dios infunda en nuestras almas, desde el primer instante de nuestro ser, una o varias formas semejantes a las de su divino entendimiento, i

sin que para adquirirlas tomen parte alguna nuestras almas (*idealismo automático*):—3.ª que Dios nos comunique las ideas convirtiendo inmediatamente hácia El mismo la intuicion directa de nuestra alma (*ontolojismo*):—4.ª o últimamente, que, junto con el ser, infunda Dios en nosotros una virtud que nos sirva de luz intelijible, mediante la cual saquemos de los objetos aprendidos por medio de la sensacion los primeros intelijibles (*psicolojismo racional o sistema escolástico*).

Examinemos por separado cada cual de estos sistemas.

ARTÍCULO III.

Sensualismo.

1. Trátase en este sistema de explicar todo el oríjen del conocimiento humano, dándole por único oríjen las sensaciones; de modo que, segun eso, el conocimiento no es mas que una mera modificacion o transformacion de la sensacion misma. Puédese mui bien dividir el sensualismo en *atomístico* i *dinámico*, segun el diverso modo en que los secuaces de este sistema han tratado de mostrar cómo el conocimiento no es otra cosa sino la sensacion transformada. Los atomistas enseñan que todos los cuerpos exhalan, a manera de los efluvios de las sustancias olorosas, unas partículas sutiles que vagando en los aires, i representando fielmente los objetos de quien se derivan, se abren paso al alma por medio de los sentidos, i con sus impresiones producen sensacion, memoria i entendimiento.

Este sistema, que pertenece a la infancia de la filosofía griega, fué profesado por Leucippo, Demócrito i Epicuro. Pero hallándosele demasiado zurdo para con él explicar el problema del conocimiento, sustituyóselo con el sensualismo dinámico, que teniendo por primer representante en lo antiguo a Protagoras, i en los tiempos modernos a Locke, fué llevado por Condillac a su mas extremo término. Locke, en efecto, habia señalado al humano conocimiento dos oríjenes, a saber: la *sensacion*

i la *reflexion*; pero habiendo limitado el oficio de esta última a ser mera observadora de los datos sensibles, dió pie a Condillac para identificar la reflexion i la sensacion, i adjudicar meramente a los sentidos el jénesis entero del conocimiento humano.

Hé aquí en sustancia su razonamiento:—Segun Locke (pensó el filósofo frances), el conocimiento humano se deriva de dos fuentes, la sensacion i la reflexion; pero como ésta no es sino aquella misma con un grado mayor de vivacidad, no sé por qué no se ha de simplificar el procedimiento cognoscitivo, demostrando cómo todo conocimiento puede mui bien derivarse exclusivamente de la sensacion.—Con este fin, Condillac tomó de Diderot la famosa hipótesis del *hombre-estátua*; i se puso mui formal a dotar de sentidos a este su hombro para sacar de ellos hecho i derecho el conocimiento. Miéntras la *estátua* no tuvo mas sensaciones que las de la vista, olfato, oido i gusto, parece que no pudo otra cosa sino aprenderse a sí misma en calidad de sujeto de varias modificaciones; pero tan luego como dotada de *tacto activo*, pudo percibir la resistencia de lo que le caia a mano, cayó en la cuenta de que habia *algo fuera de ella*, i de aquí indujo que tambien las otras cuatro sensaciones tenian como término un *algo fuera de ellas*; de donde resultó aquella fórmula de que—«el tacto activo es el *puente* por donde el «alma pasa de sí misma a un *algo fuera de sí*.»—En cuanto el *hombre-estátua* tuvo varias sensaciones, sucedió que si todas le afectaban con igual vivacidad, no habia modo de que él pudiera atender a ninguna sola ni tener conciencia de ninguna; pero en cuanto una de ellas se hizo mas viva que las demas, fué i se convirtió en *atencion*.

Con esto quedó averiguado, contra el parecer de Locke, que la atencion no es una operacion diversa de la sensacion, sino la sensacion misma con algunos puntos mas de viveza. Pues demos ahora que a la primera sensacion viva se sigue otra mas viva: entónces sucede que esta segunda sensacion mas viva, trasmutándose en atencion actual sin que por eso deje de vivir la sensacion primera, junto con la atencion que la modifica, pone en el *hombre-estátua* la imájen de una sensacion pasada, i

hé aquí hecha la *memoria*. Para que lo entiendas mejor: en la memoria andan juntas dos atenciones: una que recae sobre la sensacion pasada, i otra que recae sobre la sensacion presente. Pues con estas dos sensaciones, hai ya bastante para fundar un cotejo, porque efectivamente, atender a dos cosas lleva de suyo el compararlas: i hé aquí enjendrada por tanto la idea de relacion de semejanza o desemejanza, i de resultas, construido el *juicio*. Ya tenemos, pues, la sensacion transformada sucesivamente en *atencion*, *memoria*, *comparacion* i *juicio*; como en estas operaciones se contiene todo cuanto la intelijencia es capaz de hacer i conocer por medio de ellas, aquí teneis cómo el entendimiento i todas las ideas que en el entendimiento caben, no son sino meras *transformaciones* de los sentidos, facultad única de la razon humana.

Perdone el lector si hemos depuesto algo de la debida gravedad al referir esta conseja filosofesca, superficial como ninguna de cuantas nos ha trasmitido la historia de la filosofía, i deplore con nosotros el fausto suceso que a despecho de tamaña futilidad ha podido merecer en sus partes sustanciales esa doctrina, no solo en Francia, sino en Italia tambien, gracias a Gioia, Costa i Romagnosi. Refutémosla.

2. El sensualismo, de toda especie, tiene por fundamento comun el trasformar los sentidos en intelijencia, i de consiguiente el reducir a los primeros la segunda. Pues este principio es radicalmente absurdo. Recordemos el ya tantas veces reiterado principio jeneral de que por distintas se ha de tener a dos facultades cuando sus operaciones i objetos respectivos no sean mútuamente reducibles: es así que los respectivos objetos i actos del entendimiento i de los sentidos no son de manera alguna mútuamente reducibles; luego no se puede identificarlos sin incurrir en absurdo. Efectivamente, objeto propio del entendimiento es lo inmaterial i universal; i objeto propio de los sentidos, lo concreto i material. En cuanto a las operaciones respectivas de esas dos potencias, tampoco se las puede reducir mútuamente, pues las del entendimiento son reflexionar sobre sus propios actos, juzgar i raciocinar, miéntras que los sentidos ni son capaces de reflexion, porque este

acto no es sino reiteracion del acto mismo intelectivo; ni pueden juzgar, porque el juicio presupone la idea universal del predicado, i los sentidos no son capaces de percibir lo universal, ni pueden, mucho ménos, raciocinar, porque siendo oficio del raciocionio el deducir de dos juicios otro tercero, presupone capacidad de juzgar, i los sentidos no la tienen. Es decir que los sensualistas, en el mero hecho de reducir a los sentidos el entendimiento, se inhabilitan de todo punto para explicar las operaciones intelectivas.

I si el sensualismo, de resultas de esa absurda reduccion, es inhábil para explicar los hechos intelectuales, no ménos tiene que serlo para resolver el problema sobre el oríjen de las ideas. Este problema en sustancia, no es distinto del que versa sobre el oríjen de los conceptos abstractos i universales; i es así que atribuyendo al hombre como facultad única los sentidos, no hai medio de explicar cómo puede adquirir conceptos abstractos i universales; luego el sensualismo es un sistema de todo punto improcedente para resolver el problema sobre el oríjen de las ideas.

Esta improcedencia es no ménos patente en el sistema de Locke, a pesar de que por él se admita la reflexion ademas de la sensacion; pues el jénero de reflexion admitida en ese sistema no sirve sino para hacernos percibir nuestros mismos actos i meditar sobre el conocimiento previo, el cual, segun Locke, no es mas que mera sensacion; i como la mera sensacion no puede darnos noticias de lo abstracto i universal, de aquí que la reflexion tal como Locke la entiende, no puede darnos ideas abstractas i universales. Por eso Condillac, mas lójico en el error, partiendo de los principios de Locke, i viendo que objeto de la reflexion, segun este filósofo, era la sensacion, lo redujo todo a *sensacion trasformada.*

3. Pero lo verdaderamente mas curioso de este sistema es que no solo destruye los actos intelectivos, sino el hecho mismo de la sensacion, exajerado por el sensualismo con tan grave injuria del conocimiento intelectual. Sabemos ya de ántes, que los sensualistas i los materialistas, para explicar el hecho de la sensacion de los cuerpos, partian del principio jeneral: *El semejante conoce a su semejante*; i

aquí digo yo: o el sujeto que siente es inmaterial o es material: si es inmaterial, ya no hai semejanza entre él i el objeto sensible, que no puede ser sino material; i si es material ¿cómo un sujeto material puede ser principio de sensacion, que es un acto inmaterial? ¿ni cómo se concibe que en sujeto de tan pequeña mole como lo es el sujeto que siente, pudieran tener cabida las innumerables partículas que continuamente le enviaren los innumerables cuerpos con quienes está en contacto? Si es inmaterial, tendrémos que, segun el principio ese, de que *el semejante conoce a su semejante*, no es posible contacto alguno inmediato entre el sujeto que es inmaterial, i las imájenes, que son materiales; i aun si admitimos, con Demócrito i Epicuro, que no hai otra cosa sino *átomos* i *vacío*, tendrémos que por el mero hecho de ser indivisibles los átomos, no pueden desprenderse de ellos imájenes corpóreas que grabándose en el alma, susciten la sensacion. Por último, si de todo cuerpo se desprenden continuamente innumerables imájenes ¿cómo sucede que cada cuerpo sea visto por medio de una sola imájen? No cabe decir que esto suceda reuniéndose todas las imájenes desprendidas del cuerpo en una sola que lo represente: no cabe decir esto, repito, 1.° porque segun la filosofía corpuscular, los átomos no poseen esa virtud unitiva; i 2.° porque, aun cuando la poseyeran, seria siempre imposible que la innumerable muchedumbre de imájenes incesantemente emanadas de los cuerpos, se reuniesen en una sola imájen representativa de un cuerpo solo. Pero dejemos ya de refutar semejante doctrina, verdadero oprobio de la razon humana.

El sensualismo de Condillac es ménos absurdo sin duda que el antiguo, pero destruye no ménos el hecho mismo de la sensacion, como quiera que la ridícula hipótesis del *hombre-estátua*, fundamento de toda la doctrina del filósofo frances, ya hemos visto que ademas de incluir un error metódico, acaba negando el hecho mismo de la sensacion que se proponia explicar.

¿Cuáles fueron las últimas conclusiones lójicas de tan grosera i animalesca teoría? Las que debieron ser: en Francia, el *materialismo* mas abyecto, i en Inglaterra i Alemania el *idealismo* mas absurdo. Sí: el sensualismo

de Condillac enjendró lójicamente a estos dos mónstruos: enjendró al idealismo, porque desde el instante de proclamar la sensacion por fuente única del humano conocer, i de tenerla por una mera modificacion sujetiva, no podia pararse sino en negar la realidad de los cuerpos; i enjendró al materialismo, porque desde el instante de considerar a la sensacion como mero efecto de la accion del objeto sensible sobre los sentidos, la lei de las analojías hizo lójicamente necesario considerar al alma como un mero sujeto material, modificado por la huella que en él grabase un ajente exterior.

ARTÍCULO IV.

Del idealismo dinámico, o criticismo.

1. Opuesto al sensualismo es el *idealismo dinámico*, sistema segun el cual las ideas son mero producto de la actividad del humano pensamiento, sin que éste necesite como materia en quien emplearse, nada concreto real i objetivo. Este sistema tuvo por primer representante a Kant, i por último término a Fichte i a Hegel.

Kant, despues de conceder a los sensualistas que la sensacion no es mas que una mera impresion orgánica, cayó en la cuenta de que, siendo esta impresion mudable e individual, como lo es la condicion orgánica de cada hombre, no puede considerársela fuente única del conocimiento, visto que hai conocimientos dotados de los caractéres de universalidad e inmutabilidad. Precipitado por el mismo error fundamental de su teoría, infirió luego de aquí que los conceptos inmutables i universales no pueden en manera alguna depender de la experiencia, sino que existen *a priori*, i se derivan de la mera actividad del sujeto pensante. De aquí el primer problema que se plantea a sí propio el *criticismo*: ¿Cuáles son los elementos *a priori*, o los conceptos *a priori*?"

Los sensualistas, proclamado que hubieron como meramente sujetiva la sensacion, habianse dado a investigar cómo el alma puede representarse algo puesto fuera de ella. Pues Kant acepta aquel principio; pero viendo despues un doble oríjen

del conocimiento, a saber, la sensacion i los conceptos *a priori*, échase a investigar cómo el alma recibe por medio de la union de estos dos elementos las representaciones de lo que está puesto fuera de ella; i de aquí el segundo problema planteado por el criticismo. Pensando Kant que las ideas son producidas por la mente, pero con ocasion de las sensaciones, saca de aquí un excelente principio: *todo conocimiento empieza en nosotros por la experiencia; pero no todo el conocimiento proviene de la experiencia*, sino que la experiencia nos da la *materia* del conocimiento, es decir, las impresiones sensibles, i el entendimiento nos da la forma, es decir, los conceptos *a priori* inmutables i universales.

Reducido a estos términos el problema sobre el oríjen de las ideas, naturalmente Kant se echa a averiguar cuáles i cuántos sean los puros conceptos independientes de la experiencia, i al efecto, hace análisis del pensamiento, i discurre así:—Pensar, dice él, no es otra cosa sino juzgar; luego los elementos *a priori* del pensamiento son idénticos a los que nos ofrece el análisis del juicio (1): es así que los elementos del juicio son *cantidad*, *cualidad*, *relacion* i *modalidad*, pues en todo juicio cabe investigar: 1.° si el sujeto es uno, o varios, o todos; 2.° si hai que afirmar o negar de él alguna cualidad; 3.° qué relacion hai entre el sujeto i la cualidad; 4.° en qué modo esta cualidad se refiere al sujeto; luego cuatro son las formas jenerales del pensamiento, a saber: *cantidad*, *cualidad*, *relacion* i *modalidad*. Cada una de estas formas universales se subdivide luego en tres correspondientes formas especiales, a saber:

la *cantidad* en unidad, pluralidad, jeneralidad;
la *cualidad* en realidad, negacion, limitacion;
la *relacion* en sustancia, accidente, causa;
la *modalidad* en imposibilidad, realidad, necesidad.

Tales son los elementos *a priori* del pensamiento, denominados por Kant *formas de la intelijencia*, o *categorías*. Aplicados esos elementos a la sensacion, resulta constituida por ellos en el alma la representacion de lo exterior al alma, o el conocimiento experimental.

Pero queda siendo todavía mui grande el intervalo que separa de las sensaciones los conceptos puros; i de aquí el que

(1) Esta parte de la filosofía en que analiza el juicio, la llama Kant *Analítica trascendental.*

éstos no sean aplicables a aquellas sino por la mediacion de algo que participando de la índole de los unos i de los otros, haga posible esa aplicacion. Pues este tercer medio lo son las *formas a priori* de la sensibilidad, a saber: el *tiempo*, como *forma a priori* de la sensibilidad interna; i el *espacio*, como inmediata *forma a priori* de la sensibilidad externa. Tiempo i espacio, por cuanto son *formas* de la sensibilidad, pueden adunar en sí las impresiones sensitivas, i por cuanto son *a priori*, hacen posible aplicar a las sensaciones los conceptos *a priori*.

Tenemos, pues, que segun Kant, el percibir nuestra alma lo exterior a ella, es resultado de aplicarse a las sensaciones los conceptos puros, mediante las *formas a priori* de la sensibilidad; i por medio de esta aplicacion, dice, se forman, primero los *schemmas* o *tipos primitivos*, en seguida las imájenes, i últimamente los objetos. I como quiera que todos estos materiales empleados por Kant para construir el conocimiento son sujetivos, pues tales son en efecto las *formas a priori* de la sensibilidad i los conceptos puros del entendimiento, lójicamente concluyó aquel filósofo que todo el conocimiento que el alma adquiere de lo exterior a ella se reduce a meros *fenómenos*, es decir, que nosotros no conocemos los objetos sino por lo que *parecen*; pero que los *numenos*, o lo que los *objetos son en sí*, no lo conocemos de manera alguna. Agréguese a esto que, como para Kant la *razon* i el *entendimiento* son potencias distintas, a la primera adjudicó la posesion de las supuestas ideas o formas *a priori*, que segun el filósofo aleman, son *Dios*, el *universo* i el *yo*.

Por este bosquejo del *criticismo*, se ve claro que las ideas no son para Kant otra cosa sino leyes i formas sujetivas de nuestra mente, que con ocasion de las sensaciones surjen para constituir las ideas universalísimas i primitivas.

2. Queriendo Fichte, discípulo de Kant, perfeccionar el sistema de su maestro, tachóle de radicalmente contradictorio, porque desde el instante, dice él, de atribuir Kant a las ideas como oríjen ocasional las impresiones sensitivas que por medio de la experiencia recibe de los objetos el alma, da por supuesta la previa nocion de estos objetos mismos, i no obstante, en último resultado declara que no se los conoce sino como meros fenómenos.

Esto procedió, segun Fichte, de no haber Kant advertido que el principio de la ciencia debe ser único: prescíndase, pues, añade, del objeto, o del *no-yo*, i procúrese explicar por la mera actividad del *yo*, es decir, del sujeto pensante, todo el jénesis del humano conocer. Pero este *yo activo* i *libre*, fuente orijinal del conocimiento, no debe ser *empírico*; o de otro modo, no debe consistir en la mera conciencia que el objeto pensante tenga de sí mismo i de algo exterior a sí propio, pues cabalmente el problema está en ver de explicar este doble conocimiento; nó: lo que tenemos que encontrar, es el *yo puro* i *trascendente*, despojado de esa doble conciencia.

Este *yo*, en cuanto lo consideramos como tal, es indemostrable, porque el *yo puro* es un juicio cuyos términos son idénticos entre sí, a saber: el *yo* i *yo*, A i A, o $A=A$. Pero juzgar es obrar, i obrar es crear: luego el *yo puro*, en cuanto es resultado de un juicio, implica una creacion que el *yo* realiza de sí propio; i de aquí, la fórmula cabalística de Fichte: *el yo es, porque se pone, i se pone, porque es.* Pero bien que el *yo puro se ponga* sin conciencia de sí ni de cosa alguna exterior a sí mismo, siente sin embargo que no puede ménos de pensarse a sí propio como objeto de sí mismo. Pues bien, cuando esto sucede, el *yo* se distingue a sí propio como sujeto que a sí mismo se piensa, i como objeto pensado: en calidad de objeto pensado, es el *no-yo*, o el mundo sensible. De otro modo: el *yo*, en cuanto se le contrapone un *no-yo*, puede ver de sí propio que por un lado es sujeto, i por otro es objeto, el *no-yo;* i de consiguiente puede tambien advertir que el *no-yo* es el *yo* mismo en cuanto se piensa a sí propio, adquiriendo en este acto cognoscitivo la conciencia de sí.

El *yo*, pues, tiene en nuestra conciencia *tres momentos:* en el primer momento se afirma, i esta es la *tésis*; en el segundo momento se contrapone, i esta es la *antítesis;* en el tercer momento se concilia e identifica, i esta es la *síntesis*. I como quiera que para Fichte el *yo puro* es Dios, el *no-yo* es el mundo sensible, i el *yo consciente*, (o que tiene conciencia) de sí mismo es el espíritu humano, remata éste su logogrifo filosófico con la siguiente absurda blasfemia, a saber: que *Dios*, el *mundo* i el *espíritu* son nada mas que larvas, fantasmas i sueños de la mente humana.

3. Sin hacer cuenta de Schelling, cuyo sistema dicen sus

mismos cómplices de *trascendentalismo* que es pura *poesía*, vamos ahora con Hegel que manipuló estos dos sistemas con propósito, segun él, de restituir al pensamiento i a las ideas la objetividad que les quitan los sistemas de Kant i de Fichte: solo que como empezó, no ya únicamente no repudiando, sino ántes bien aceptando los principios de estos sus dos antecesores, acabó en dejar al pensamiento, no solo tan sujetivo como se hallaba en esos dos sistemas, sino mas sujetivo todavía.

En efecto, el principio fundamental de la especulacion de Hegel es el *pensamiento puro*, o destituido de toda relacion con el sujeto pensante i con el objeto pensado. Asentado este principio, discurre así:—"El *pensamiento puro* es un resultado final (o término) de la reflexion i de la abstraccion que ejercitamos sobre el pensamiento determinado por su relacion con el sujeto i con el objeto: es así que en el órden de la reflexion, por el mero hecho de constituirse el pensamiento en objeto de sí mismo, resulta que el sujeto pensante es al propio tiempo objeto pensado; luego el *pensamiento puro* no es otra cosa sino el objeto mismo pensado; luego la idea es lo mismo que el objeto. I es así igualmente que al término del pensamiento se le llama tambien *ser;* luego el *pensamiento*, la *Idea* i el *ser*, todo es lo mismo."

De aquí la fórmula fundamental de la doctrina hejeliana, a saber: *lo que es ideal es real*, i viceversa, *lo que es real es ideal.* Salvo esta modificacion que Hegel cree haber dado al sistema de Fichte, la verdad es que conviene con él en haber reducido a meras determinaciones de la actividad del pensamiento puro las ideas de lo *Absoluto*, del *mundo* i del *yo;* pues que, segun Hegel, el pensamiento puro, en cuanto se produce no limitado de manera alguna por la conciencia de sí mismo ni de cosa exterior a sí propio, es lo Absoluto, o la *Idea en sí misma;* considerado en cuanto se opone a sí propio para contemplarse como diverso de sí mismo, es el mundo sensible, o *la Idea fuera de sí misma*; i últimamente, en cuanto llega a advertir que esta *Idea fuera de sí misma* no es mas ni ménos que el propio pensamiento producido ántes sin limitacion alguna, es el mismo espíritu humano.

4. Como se ve por esta exposicion del *criticismo* i sus secuaces, todos, en medio de la variedad de sus doctrinas acer-

ca del orijen de las ideas, están conformes en que las ideas emanan del fondo mismo de nuestro pensamiento. Pues esta doctrina es irracional, i vamos a probarlo. El incontrastable principio jeneral de que todo ser obra segun i conforme su naturaleza propia, tiene por necesaria consecuencia que el sujeto intelijente no pueda producir sus actos propios sin conocer el término de su produccion: i es así que no hai conocimiento sin ideas; luego si las ideas fuesen a un mismo tiempo término i medio de la actividad del sujeto pensante, tendríamos que serian menester ideas para producir las ideas; lo cual es absurdo.

Por otra parte, para que las ideas emanen del fondo de nuestro pensamiento, hai que admitir una de estas dos hipótesis: o que son objeto directo del pensamiento, o que son medio en cuya virtud el sujeto pensante se representa algo realmente distinto de él. Segun la primera de esas hipótesis, nuestro conocimiento no seria ya representacion del ser de las cosas, i en ese caso no conoceríamos sino meramente nuestras propias hechuras i nuestros modos meramente sujetivos de concebir las cosas. De aquí no podria resultar mas que *nihilismo* o *escepticismo:* porque no hai remedio, una vez admitido que nosotros no conocemos las cosas por lo que son en sí, forzoso es inferir, o que ningun medio racional tenemos para reconocer su existencia, i que por consiguiente no existen, i entónces damos en el *nihilismo;* o que no está en nuestra mano juzgar si las cosas existen realmente o no: i entónces caemos en el *escepticismo.* Tan exacto es esto que efectivamente esas conclusiones se hallan enunciadas al desnudo, ya que no por Kant, por todos los continuadores de su sistema; i de consiguiente, quien no quiera ser *nihilista* ni *escéptico,* rechace al punto el principio que enjendra esas conclusiones.

Pues vamos ahora a la segunda de las hipótesis propuestas, a saber, la de que las ideas emanadas del fondo del sujeto pensante sean el medio por quien la mente tenga como término de su conocimiento el ser de las cosas. Ante todo habria que probar cómo es posible que mediante esas tales ideas se reproduzca en la mente el ser de las cosas; pero es el caso que esto no se puede probar sin incurrir en absurdos; pues como quiera que toda causa ha de precontener en sí de

un modo idéntico al ménos, cuando no superior, el ser del efecto correspondiente, síguese de aquí que para que el espíritu humano pudiera sacar de sí propio ideas capaces de reproducir en sí el objetivo ser de las cosas, seria menester que poseyera en sí mismo el ser de las cosas reproducido por las ideas. Pero si el espíritu contiene en sí la realidad de las cosas, entónces puede sacar de sí propio las cosas mismas reales, pues toda causa puede producir un efecto cuyo ser contiene actualmente en sí misma. Por consiguiente, cuando esta filosofía nos habla de ideas que reproducen el ser de las cosas, lo que realmente quiere decir, es que el hombre es creador de la naturaleza, i que el espíritu humano es idéntico a la mente creadora de Dios. I en efecto, tal fué la rigorosa conclusion que sacó Fichte, mas lójico o mas audaz que su maestro.

5. Aquí nos dice Kant que no pudiendo los sentidos aprender otra cosa sino lo mudable o continjente, o el hecho puro, es menester buscar *a priori* en el entendimiento el oríjen de los conceptos necesarios e inmutables.—Pero este argumento nada prueba, pues estamos conformes en que los conceptos han de tener como principio el entendimiento, única potencia capaz de conocer la esencia universal e inmutable; mas no es éste el punto cuestionable, sino si esos conceptos han de nacer del entendimiento *a priori*, es decir, independientemente de la experiencia. I esto es cabalmente lo que Kant no vió ni pudo ver; pues desde el instante de admitir que la sensacion es una mera impresion orgánica, incapaz, por consiguiente, de revelarnos cosa alguna concreta i objetiva, preciso le fué tener al sujeto pensante por fuente única de los conceptos inmutables i universales, sin dependencia alguna de la experiencia. Pero, como la verdad es, segun ya lo hemos demostrado en el lugar oportuno, que la sensacion nos revela realmente lo concreto material, de aquí que el entendimiento pueda aprender los conceptos inmutables i universales, no sacándolos de sí propio, sino labrando sobre el concreto real que le ofrecen los sentidos. Lo pruebo.

Inmutable i universal es un concepto cuando sea tal su término respectivo; de donde se sigue que si en el concreto material presentado por los sentidos al entendimiento hai algun fondo inmutable i universal adecuado a la aprension de esta

potencia, conceptos inmutables i universales podrá realizar el entendimiento labrando sobre este concreto mismo. Pues efectivamente, en el concreto material existe ese fondo universal e inmutable, a saber, la esencia suprasensible, la cual es, en efecto, inmutable, por cuanto toda esencia creada es una copia de los arquetipos divinos; i las copias cuyo orijinal es inmutable, no pueden mudarse sin dejar en el mismo acto de representarlo: i es tambien universal la esencia por cuanto puede hallarse idéntica en todos los individuos de su especie. Por otra parte, el entendimiento puede conocer la esencia, porque ella es el objeto propio del entendimiento; de donde se sigue que proclamarlo impotente para conocer la esencia, equivaldria a tenerlo por una facultad incapaz de aprender ni aun su objeto propio, es decir, tenerlo por una potencia que no pueda nada: lo cual es absurdo.

ARTÍCULO V.

Del idealismo automático.

1. Así como muchos filósofos habian pensado que el alma crea en sí propia i con su mera actividad las ideas de los intelijibles, así tambien otros, echando por el opuesto camino, pensaron que el alma no seria capaz de conocimientos intelectuales si Dios en el acto de crearla no le infundiese todas las ideas, o al ménos una sola, de la cual, por obra de reflexion ulterior, fuese recabando las demas. Pues a este último sistema llamamos nosotros *idealismo automático*, i otros han llamado de las *ideas innatas*. Los defensores de este sistema fueron inducidos a profesarlo, ora porque solo con él creyeron posible explicar el orijen de las ideas, ora por que discurrieron así:—«El pensamiento, dijeron, es esencial al alma; luego el alma ha pensado siempre, i por tanto, desde el primer instante de su creacion. Pero como quiera que sin ideas no hai pensamiento posible, síguese de aquí que la mente ha debido poseer en sí, desde el primer instante de su ser, algunas ideas, a las cuales forzoso es por consiguiente denominar *innatas.*»

Tal ha sido en efecto el raciocinio formado, i tenido como irrefutable, por Descartes, Leibnitz i Rosmini, que son prin-

cipalmente los filósofos a quienes ha parecido necesario el supuesto de las *ideas innatas*, por mas que al tratar luego de determinar la naturaleza i el número de estas ideas, no hayan estado conformes. Para los cartesianos, las ideas innatas existen cabales i perfectas en el alma, pero no constituyen el patrimonio íntegro de las ideas que puede albergar la mente; pues hai en efecto algunas *deducidas*, que la mente forma labrando sobre la imajinacion, i hai otras *adventicias*, que son las derivadas del sensorio comun.

Un tanto diversa de esta es la opinion a que parece inclinarse Leibnitz, pues si bien igualmente profesa que todas nuestras ideas son innatas, añade que léjos de ser tales ideas propiamente dichas, no son sino bosquejos, embriones o rudimentos de ideas, líneas vagas en fin de un dibujo al cual la intelijencia da luego colorido; de manera que todas nuestras ideas actuales son respecto de las innatas lo que respecto de una bella estátua serian las venas sutilísimas de un trozo informe de mármol que interiormente delineasen la estátua misma con proporcion exactamente adecuada para servir de norma al cincel del escultor. El conjunto de estas ideas existentes en el alma como los hilos, por decirlo así, de la tela que luego ha de ir tejiendo la mente, constituye el *schema*, o sea *fuerza representativa del universo*, que la mente misma luego ha de ir desenvolviendo hasta convertirla en verdadero caudal de ideas determinadas. De resultas de esta diferencia entre la doctrina de los cartesianos i la de Leibnitz, hai tambien la de que miéntras segun los primeros, las sensaciones ponen en presencia del alma las ideas innatas ya perfectas, segun Leibnitz no hacen otro oficio sino excitar al alma para que avisada de la existencia de los dichos bosquejos de ideas, les dé bulto i colorido que las convierta en ideas perfectas. De aquí el principio de Leibnitz: *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu; excipe, nisi intellectus ipse.*

Por lo que toca a Rosmini, juzga extremados estos sistemas en cuanto suponen ser innato en el alma mucho mas de lo que se necesita suponer para explicar el oríjen de las ideas. Segun este filósofo, basta con la idea innata del *ente posible.*—En el explicar, dice, los hechos del alma, no ha de suponerse innato en ella sino lo preciso para esta explicacion: es así que solo con la idea innata del ser hai bastante para

explicar el oríjen de todas las ideas; luego esa sola idea innata existe en el alma.

2. Tal es la teoría sustancial del *idealismo automático*; sistema falso i absurdo, ora se le examine en sus principios, ora en sí mismo, ora en sus conclusiones, que son los tres modos de juzgar completamente un sistema. Por lo tocante a sus principios, redúcense a dos, a saber: 1.° es imposible tener como adquiridas las ideas que se supone ser innatas; 2.° hai que suponer en el pensamiento la esencia del sujeto pensante. Ninguno de estos dos principios es admisible: no el primero, porque, segun despues lo verémos, no hai tal imposiblidad de explicar cómo las ideas que ese sistema supone innatas, son ideas adquiridas; i no el segundo, porque para que la esencia del sujeto pensante residiese actuada en un pensamiento primitivo, seria necesario que lo tuviese con la misma extension que lo está en la representacion del pensamiento a quien se hace uno con la esencia: pero como el pensamiento tiene por objeto adecuado el ser todo entero, i no hai razon alguna para suponer el pensamiento primitivo i sustancial del alma limitado a representarse ningun determinado objeto particular, resulta que forzosamente el alma habria de contener en su esencia al ser todo entero, o cuando ménos, todas sus perfecciones: lo cual es absurdo.

Pero aunque se concediese a los sostenedores de las ideas innatas que la esencia del alma humana resida en una percepcion primitiva i sustancial ¿qué se seguiria de aquí? Si se nos dice que se seguiria la existencia de las ideas innatas, porque no seria posible un pensamiento primitivo i sustancial del alma sin ideas creadas a la par de ella, responderémos: que meditando bien ese principio, se verá que, aun dada la hipótesis de que residiese la esencia del sujeto pensante en un pensamiento primitivo, no por eso de ahí se seguiria que haya ideas innatas; pues en cuanto se admita que el pensamiento constituye la esencia del sujeto pensante, es forzoso admitir que éste lo entiende todo en virtud de su esencia misma, la cual hará veces en él, para que todo lo conozca, de forma intelijible, o idea universal; i así indudablemente sucede respecto de Dios, como quiera que siendo en Dios idénticos el ser i el conocer, su esencia misma en efecto hace para Él veces de forma intelijible. Pero si trasladando al hombre este

incomunicable atributo de Dios, proclamamos la esencia de su alma como forma intelijible en cuya virtud lo entienda todo ¿qué necesidad hai entónces de añadir a esa esencia algunas ideas grabadas por Dios en el alma del hombre como medio del humano conocer?

3. Si absurda, pues, hallamos en sus principios la teoría de las ideas innatas, no lo es ménos en sí misma. Falso, en efecto, debe llamarse un sistema relativo al oríjen de las ideas, cuando por medio de él no se explique el conocimiento segun i conforme las leyes esenciales del humano conocer. Pues bien, la doctrina de las ideas innatas explica el conocimiento de un modo contrario cabalmente a esas leyes esenciales. Cuéntase entre ellas la de que el entendimiento no pueda entender sin la accion de los sentidos, que previamente le suministren materia propia en que ejercitar la virtud intelectiva. Pues manifiestamente la hipótesis o doctrina de las ideas innatas contraviene a esa lei, como quiera que, ora supone en la intelijencia un total conocimiento preformado, ora un total bosquejo de la preformacion del conocimiento, ora finalmente una sola idea en cuya virtud se pueda formar todas las demas; i todo esto sin depender de los sentidos en manera alguna, i sin suponer necesaria en el alma otra cosa mas que un acto intelectivo en el cual tome, digámoslo así, posesion de las ideas que Dios le infunde. ¿Se quiere por ventura que Dios produzca en el alma las ideas sin hacer caso alguno de las leyes esenciales a que la misma alma debe ajustarse para adquirir toda idea? ¿I por dónde se sabe que Dios obra jamas contra lo que la esencia de las cosas exije? ¿Quién no ve cuán absurdo sea, para explicar un hecho meramente natural como lo es el conocimiento, lanzarse de golpe a buscar su causa primera, prescindiendo de la segunda causa, como lo es el entendimiento, que está cabalmente ordenado por Dios para que conozca lo intelijible?

4. Por lo tocante a las conclusiones del sistema de las ideas innatas, son las mismas que dejamos refutadas respecto del *idealismo dinámico*; pues en efecto, las tales ideas innatas no son otra cosa sino lo mismo que las *formas a priori*, o determinaciones que se atribuye al pensamiento en calidad de ser él quien constituye la esencia del sujeto pensante. Dícense grabadas por Dios en el alma, en cuanto la mente afir-

ma por via de deduccion que si las ideas son innatas, el alma ha de ser la causa a quien deban su orijen; solo que el alma, en el acto de recibir estas ideas, no ve intuitivamente a Dios que se las infunde, sino que nace *preformada* por ellas; lo cual es exactamente idéntico a lo que Kant enseñó sobre que el entendimiento nace preformado por las cuatro formas *a priori* del juicio.

Con esto no se extrañará que siendo en resúmen idéntico el sistema de las ideas innatas al de las formas *a priori*, se deduzca lójicamente i con igual rigor, de aquel lo propio que de éste, el idealismo, el escepticismo o el panteismo. I de hecho, quien tenga costumbre de estudiar el proceso lójico de los errores, hallará que el sistema de las ideas innatas ha sido verdadero padre del idealismo dinámico i de todas sus monstruosas conclusiones. En efecto, una vez proclamado por Descartes que el pensamiento constituye la esencia del sujeto pensante, i que las ideas son formas innatas de este pensamiento, lójicamente Kant pudo decir que las ideas son determinaciones *a priori* del pensamiento mismo, enjendradas por la mera actividad del sujeto pensante. I añade luego Fichte:—Pues si las ideas no son mas que formas sujetivas, no pueden representar otra cosa mas que meramente al sujeto en quien producen modificaciones sujetivas; luego distinguir del sujeto el objeto, no es proceder filosóficamente. Ademas si la esencia del sujeto pensante es el pensamiento, entónces la libre actividad del pensamiento basta para producir toda representacion del *yo*, del *no yo*, i de *Dios*.—Hé aquí como el sistema de Fichte se liga, pasando por Kant, con el de las ideas innatas.

5. Cuanto hasta aquí dejamos dicho sobre las ideas innatas es aplicable al sistema de Rosmini, que da como única idea innata la dèl ente posible. En la *Ideolojía especial* demostrarémos cuán poco fundadas son las razones por qué Rosmini llama innata esa idea; aquí me limitaré a decir que, *aun supuesto, no concedido* que exista esa única idea innata, no por esto quedaria mejor explicado el orijen de las ideas. En efecto, segun Rosmini, la idea innata del ser universal enjendra los conceptos particulares, en virtud de las determinaciones que los sentidos reciben de la accion de los objetos sensibles; las cuales determinaciones, conforme al sistema de este filósofo, no son otra cosa sino las varias impresiones orgánicas

por cuyo medio el sujeto de la sensacion se siente modificado en tal o cual manera.

Esta doctrina, como se ve, nos da por una parte al ser universal como lo mas abstracto posible, como lo indeterminado por excelencia; i por otra parte, nos da las sensaciones como meras modificaciones del sujeto que siente. El ser indeterminado puédese trasmutar en un concepto cualquiera: es, dice Rosmini, *un pedazo de papel blanco en donde cabe escribir lo que se quiera.*—Perfectamente: pero lo indeterminado no puede enjendrar concepto alguno determinado si no interviene algun principio eficaz i determinante que lo especifique: este principio, segun Rosmini, lo son las sensaciones. I yo arguyo así: en dos modos cabe que la sensacion trasmute el concepto indeterminado del ser, convirtiéndolo en concepto determinado, a saber: o en cuanto por sí misma la sensacion determina el concepto abstracto del ser i lo sella con sus caractéres; o en cuanto el ser universal aplicado a la sensacion por medio de la razon, convierte la sensacion en idea. Rosmini acepta una i otra de estas hipótesis; pero la lójica declara absurdas a entrambas: la primera, porque, segun el mismo Rosmini, sentir no es conocer, i de consiguiente, si la sensacion fuese el principio eficaz que determinase el concepto indeterminado del ser, tendríamos un elemento que sin ser él cognoscitivo, servia sin embargo para especificar i constituir conocimiento; es decir, las tinieblas enjendrarian luz: i es absurda igualmente la segunda hipótesis, pues la idea del ser indeterminado no deja de ser indeterminada porque se la aplique a la sensacion; i de consiguiente, léjos de que por esta mera aplicacion pueda convertirse en un concepto determinado, ha menester de un principio determinante, que no puede serlo la sensacion.

Pero aun dado que así pudiera lograrse la jeneracion de conceptos determinados, estos nunca representarian otra cosa mas que cualidades sensibles. En efecto, por una parte tenemos el ente posible; por otra, las sensaciones; aplíquese aquel a éstas ¿qué resultará? nada mas sino un complejo de sensaciones idealizadas, es decir, las sensaciones concebidas como posibles; i en este caso, las ideas todas que nada tienen comun con las cualidades sensibles, i que sin embargo se hallan en nuestro espíritu, son, dado el sistema de Rosmini, inexplicables.

38

ARTÍCULO VI.

Del Ontolojismo.

1. Por la exposicion que dejamos hecha del idealismo dinámico i del automático, se ve que el vicio radical de uno i otro sistema estriba en que ámbos desconocen la objetividad de las ideas, pues en el momento de no tener a éstas sino por meras formas *a priori* de la intelijencia humana, se hace imposible lójicamente tomar como objetivo el humano conocer. Advirtiendo este vicio muchos filósofos, pensaron evitarlo restituyendo a las ideas la objetividad de que el idealismo dinámico i automático las habian destituido; pero dando, como sucede acontecer, en el opuesto vicio, no supieron restituir a las ideas el carácter de objetivas sin quitarles ellos el que tienen tambien de sujetivas. Esto efectivamente hicieron al no ver ideas sino solamente en Dios, i al proclamar que solo en Dios podia verlas la mente humana con intuicion inmediata i directa. Segun estos filósofos las ideas son, no el medio, sino el objeto mismo del conocer, i el término del pensar. Pues a este sistema que resuelve el problema del conocimiento humano suponiéndolo producido por vision inmediata i directa de las ideas divinas, llámase *ontolojismo*, i mejor dicho seria *intuitismo*, pues el sentido de aquella palabra es demasiado vago.

Una vez asentado que el hombre lo conoce todo por el medio de contemplar las ideas existentes en la mente divina, lójico era inferir que la luz intelijible por quien la mente humana conoce, no es creada, sino increada; pues siendo, como en efecto lo es, la luz intelijible el medio por quien la verdad se muestra a la aprensiva del entendimiento, claro está que si el medio de mostrarse esa verdad al humano entendimiento fuese contemplar en Dios las ideas, increada tendria que ser la luz intelijible por quien la mente humana conoce, como increadas son las ideas del entendimiento divino. Por otra parte, esta luz intelijible, estas ideas que están en la mente divina, no podrian constituir objeto de la mente humana, si Dios no se comunicase i mostrase al entendimiento humano: pero es así que para

mostrarse Dios al entendimiento humano, es menester que ántes lo cree; luego el entendimiento humano contempla las ideas divinas desde el instante mismo de ser creado. I como quiera que no es posible ver la accion de Dios creadora sin ver al mismo Dios como causa del acto creador, i al mundo i al alma como términos de este acto, de aquí que el alma, en esta intuicion primitiva, tendrá que conocer todo cuanto conocer le es dado, i por consiguiente, tendrá que conocer a Dios, i al universo, i el modo con que adquieren existencia los seres de que el universo se compone.

De aquí en efecto infirió Gioberti que principio de la ciencia es la vision de la fórmula ideal: *el Ente crea lo existente*. Pero bien que el alma vea con intuicion perenne i constante a Dios, no tiene sin embargo conciencia de ello, pues ocupada toda entera en mirar al objeto de esa su intuicion, no le queda expedita atencion bastante para adquirir esa conciencia. «I no hai que extrañar esto (dice Gioberti), pues es un hecho ciertísimo i mui atestiguado por la experiencia, que el espíritu posee numerosas noticias confusas de las cuales no tiene conciencia determinada, i aun muchas de esas noticias en la mayor parte de los hombres no llegan a ser distintas, por falta de reflexion oportuna i adecuada.»—La intuicion, pues, de que hablamos, es conocimiento sin conciencia; como si dijéramos, un conocer habitual. La conciencia de esa intuicion la adquiere el alma, no con aquella reflexion *psicolójica*, mediante la cual se replega a sí mismo el espíritu, para no ver mas que sus propios actos, sino con una reflexion *ontolójica*, mediante la cual reitera el espíritu su propio pensamiento para fijarse en el objeto inmediato de la dicha intuicion. Pero de resultas de hallarse actualmente unida el alma con el cuerpo, esa reflexion *ontolójica* no puede realizarse sino mediante un signo sensible, que sea propio de las ideas; i como este signo sensible de las ideas es la *palabra*, resulta que la conciencia de la intuicion se adquiere por medio de la reflexion *ontolójica*, i que esta reflexion se ejercita por medio de la palabra.

Tal es en sustancia el *ontolojismo*. Dirásenos quizas que solo hemos expuesto el especial de Gioberti i no el sistema

en jeneral; pero ¿quién ignora que los ontólogos posteriores a Gioberti, o nada han añadido a su teoría, o sustancialmente la han copiado?

2. Pero sea cualquiera la forma que el ontolojismo tome, siempre hallarémos en él dos principios necesarios, a saber: 1.° que la luz intelijible por quien la mente humana entiende, es la misma luz intelijible de Dios, es decir, las ideas del entendimiento divino; 2.° que el alma tiene vision inmediata i directa de estas ideas divinas. El ontolojismo necesariamente supone esta vision directa de Dios, i este supuesto lleva consigo el de que la luz intelijible por quien la mente humana entiende, son las ideas mismas del entendimiento divino. Pues ahora pregunto: ¿hai filósofo que sin error pueda admitir esos dos principios? Convendria que sobre esto acabáramos de entendernos. Discurramos.

Quien quiera que estudie los hechos psicolójicos, no para destruirlos sino para explicarlos, verá mui luego que la luz intelijible por quien el entendimiento humano puede descubrir la verdad, ha de ser propiedad de la naturaleza misma del entendimiento; pues como quiera que la inteleccion, operacion vital, i aun la mas perfecta de todas, ha de proceder del sujeto intelijente como de principio intrínseco de ella, presupone existir en la naturaleza intrínseca del sujeto mismo todo cuanto sea indispensable para que aquella operacion tenga efecto; i es así que la luz intelijible es el natural medio por quien la inteleccion se efectúa; luego tiene que ser propiedad de la naturaleza del intelijente como forma o cualidad del mismo.

No veo cuál parte o proposicion de este razonamiento se me pueda negar. ¿Me negaréis acaso que la inteleccion sea una operacion vital? no por cierto: la inteleccion es obra del intelijente, i en él permanece como una perfeccion i un complemento. ¿Me negaréis que el principio vital debe tener en sí todo lo necesario para que se efectúen sus operaciones propias? tampoco, pues evidentemente la accion vital seria imposible si el sujeto no tuviera todo lo necesario para realizarla. No os quedaria, pues, otra cosa que negarme sino el que la luz intelijible sea medio necesario para conocer intelectualmente; pero entónces tendríais que negarme primero que en el conocer intelectual

se nos hace la verdad manifiesta, es decir, tendríais que negarme el conocimiento intelectual mismo.

Pues bien, si la luz intelijible es necesaria para el conocimiento intelectual, i si en conciencia tiene que ser propiedad de la naturaleza del intelijente, claro está que la luz intelijible por quien el hombre entiende, no puede ser lo mismo que la luz intelijible de Dios; porque si lo fuese, entónces la luz intelijible de Dios seria una pertenencia de la naturaleza del alma humana. Pero la luz intelijible de Dios es la misma esencia divina, que en cuanto a sí propia se entiende, es luz o forma intelijible de sí propia, i en cuanto se comprende adecuadamente a sí misma, conociendo todos los modos en que puede ser imitada por otras innumerables subsistencias distintas i diversas de ella, forma las diversas ideas o razones intelijibles de esas subsistencias mismas; ideas o razones, que son cabalmente los tipos i ejemplares eternamente vivos en la mente de Dios (1). Con que, si la luz intelijible, por quien la mente humana entiende, es idéntica a la luz intelijible de Dios, la cual es idéntica a la esencia divina, entónces no hai remedio, mirad adonde vais a parar: o la esencia de Dios es una pertenencia de la del alma humana, o la esencia del alma humana es una pertenencia de la esencia de Dios; i en uno i otro supuesto, identificais el ser del alma humana con el ser mismo de Dios; i eso es cabalmente el panteismo.

I no me digais, con los ontólogos de la escuela de Lovaina, que la luz intelijible del alma humana no es la esencia de Dios sino las ideas divinas; ni me repliqueis, con Gioberti, que la luz intelijible es Dios, i no la esencia de Dios, i que esta luz se comunica de una manera misteriosa al alma; no me digais nada de esto, porque yo os preguntaré: La luz intelijible de Dios, por quien se supone que el alma humana entiende ¿es intrínseca al alma, o no lo es? porque si me decis que no lo es, entónces el alma humana nada puede conocer mediante esa luz, pues el conocimien-

(1) Sobre esto débese notar, con SANTO TOMAS (1, q. XII, a. 5, c. i ad. I.) que la misma luz intelijible por cuyo medio los Bienaventurados ven la esencia de Dios, es *luz creada*, porque no es sino la misma luz natural, acrecentada sobrenaturalmente por Dios con virtud bastante para hacerla capaz de ver la esencia divina.

to, como operacion vital que es, ha de derivarse de principios intrínsecos al ajente; i si me decis que lo es, entónces caeis irremediablemente en el panteismo, por las razones que dejo expuestas. Por aquí se ve con cuanta razon los escolásticos, siguiendo a San Agustin, enseñan que la luz intelijible por quien el alma humana entiende, debe ser luz *creada*, i de consiguiente, tan diversa de la luz intelijible de Dios, como lo creado lo es de lo increado. Por eso tambien Gioberti, que sabia perfectamente adonde iba a parar su sistema, soltando un dia toda máscara, escribió a la *Jóven Italia*, bajo el pseudónimo de *Demófilo*, aquella impía carta, en que dice: *Yo tengo para mí que el panteismo es la única filosofía verdadera i sólida.*

3. Segundo de los principios comunes a todos los ontólogos, es la vision de Dios, o cuando ménos, de las ideas divinas. Para analizar este segundo axioma del ontolojismo, hai que fijar ante todo qué cosa es la vision inmediata, o la *intuicion*. Pues la vision intelectual de Dios *inmediata* i *directa* exije que conozcamos a Dios por sí mismo i sin intermedio alguno que a la mente sirva de instrumento o de escalon para llegar a conocerlo; porque cabalmente la diferencia entre el conocer inmediato i directo, i el mediato e indirecto, consiste en que este último supone que el objeto conocido lo es mediante algo en que se muestra como en imájen o efecto del objeto mismo: por ejemplo: cuando nos miramos en un espejo, dos conocimientos ciertos adquirimos; uno, él de nuestra imájen reflejada en el espejo; otro, él de nosotros mismos, de quien es imájen aquella: pues el primero de esos conocimientos es inmediato i directo; el segundo, mediato e indirecto.

Con este ejemplo quedará entendido cómo para tener intuicion de Dios, necesitaria nuestra mente verlo por sí mismo. Pues digo ahora que para que la mente humana vea un objeto por sí mismo i sin intermedio alguno, es menester que el dicho objeto se una a la mente de conformidad a lo que constituya el principio en cuya virtud es intelijible: i es así que el principio en cuya virtud Dios es intelijible por sí mismo, es su divina esencia, como ántes lo hemos demostrado; luego no cabe suponer que *naturalmente* tengamos intuicion de Dios sino suponiendo ántes

que la mente humana pueda *naturalmente* aprender la esencia de Dios por conocimiento inmediato. I como este supuesto, ademas de abiertamente contrario a la fe católica, no lo admiten los mismos ontólogos, resulta que no habiendo sino solo este supuesto en que apoyar la teoría de la vision inmediata i directa de Dios, cae por tierra toda la teoría.

Por aquí se ve el aprecio que merece la citada opinion de Gioberti sobre que el objeto de la intuicion no es Dios sino su esencia divina, cuando cabalmente si semejante intuicion existiera, no podria tener otro principio sino esa esencia misma, como quiera que indudablemente, por un lado, en Dios el ser es idéntico a la esencia, i por otro, la intuicion, en el mero hecho de no ser operacion abstractiva, no puede aprender como diverso en el objeto que de término le sirve, lo que en ese objeto es idéntico. I no se diga que la causa de ver a Dios pero no su esencia, es lo limitado de nuestro entendimiento; porque esta limitacion no produciria otro efecto sino que el entendimiento viese en una manera *finita* la esencia de Dios, pero no que no la viese intuitivamente, o como dicen los escolásticos, que no la *comprendiese;* porque si así fuera, tendríamos que los Bienaventurados, cuya intelijencia no deja de ser limitada por mas que tan grandemente la ilumine la luz sobrenatural de la gracia, no podrian ver la esencia de Dios.

4. Ademas la intuicion *natural* de Dios, es decir, como acto intelectivo del hombre en su presente estado, es contradictoria. I la prueba está clara. Si nuestra alma tuviese en este mundo la vision inmediata i directa de Dios, i de las ideas en Dios, ejercitaria un acto intelectivo independiente de todo concurso de las potencias sensitivas, i tendria por objeto primario al absolutamente intelijible como lo es Dios; es decir, haria cosa que, segun en otro lugar dejamos suficientemente demostrada, no puede hacer; que es aprender directamente lo absolutamente intelijible, i no lo intelijible por mediacion de lo sensible. Luego la vision inmediata de Dios implica un modo de conocer antinatural al alma en el presente estado del hombre.

Por otra parte, si tal intuicion existiera, seria indudablemente un acto interno del alma, i por tanto la concien-

cia, único juez competente de los actos internos del alma, tendria que darnos testimonio de él; pero léjos de ser así, la conciencia no solamente no nos dice que veamos a Dios, sino lo que nos dice es que contemplamos al mundo, i que del mundo, por obra del discurso, nos elevamos a Dios. ¿Con qué derecho, pues, se nos propone esa vision intuitiva, tan contraria a los principios de la razon como al testimonio de la experiencia?

Ya se ve que los ontólogos hacen poco caso de este argumento sacado del hecho de la conciencia; pero sin examinar ahora todos los sofismas con que a este argumento responden, notaré dos cosas: 1.ª que ninguna potencia puede errar acerca de su objeto propio; que objeto propio de la conciencia son los hechos internos del alma, i que si verificándose en nosotros la intuicion de Dios, nos atestiguase la conciencia lo contrario, es decir, que la mente contempla el mundo, i que de aquí se eleva al conocimiento de Dios, la conciencia erraria acerca de su objeto propio: 2.ª La intuicion, si existiera, habria de ser un acto perenne i constante en el alma, no una percepcion fugaz, i en consecuencia llamaria hácia sí toda la atencion de la mente para que pudiese aprender a Dios, objeto intelijible que se le mostraria; i pregunto: un hecho interno i cognoscitivo que es constante i perenne en el alma, i al cual ésta no puede ménos de prestar toda su atencion para hacerse a sí propia bien presente el objeto, ¿puede no ser un acto del dominio de la conciencia?

ARTÍCULO VII.

El psicolojismo racional o sistema escolástico es único sistema suficiente i adecuado para explicar el oríjen de las ideas.

1. Dejamos analizados los sistemas que resuelven torcidamente el problema sobre el oríjen del humano conocer, problema cuya solucion es indispensable a la ciencia, pues que con él tienen íntimo enlace las partes mas vitales de la filosofía: forzoso es, por tanto que, refutados ya los erróneos sistemas de otros acerca de este punto, expongamos

el nuestro para determinar claramente la filiacion del humano conocer.

I como quiera que el problema sobre el oríjen de las ideas se reduce al de los primeros conceptos abstractos i universales; i como estos primeros conceptos son los que representan las esencias de las cosas, claro es que toda la presente especulacion redúcese a investigar el modo con que el entendimiento emplea su virtud abstractiva en los objetos sensibles. La accion de la fantasía no basta para que la esencia del objeto representado por el fantasma se haga accesible al entendimiento, es decir, se convierta en intelijible *in actu*, pues esta especie de intelijibilidad no la tiene sino lo inmaterial puro; i la union de la fantasía con el entendimiento en el hombre, presta sin duda mayor aptitud para ser abstraida de toda concrecion material a la esencia del objeto representado por el fantasma, pero no la presenta *in actu* abstraida de esa concrecion material, o de las notas que la individualizan. Necesaria es, por tanto, una operacion abstractiva, mediante la cual la esencia del objeto representado por el fantasma sea *in actu* abstraida de toda individual concrecion, pues solo así se hace intelijible *in actu*. Pues a esta operacion que hace intelijible *in actu* la esencia, puede llamársela *iluminacion formal*. ¿Cómo se verifica esta operacion abstractiva mediante la cual se constituye simultáneamente el concepto de la esencia? Expliquémoslo.

Toda facultad, o potencia operativa, por el mero hecho de serlo, tiene en su propia naturaleza cierta inflexion i determinacion a ejercer su actividad propia tan luego como se le ofrece el objeto adecuado. Pues bien, natural oficio de la intelijencia es percibir la esencia de las cosas, como de la vista lo es percibir los colores, i del oido los sonidos; de aquí que siendo objeto *proporcionado* del humano entendimiento la esencia (o llámese *quidditas)* de las cosas materiales, tan luego como un objeto sensible se hace presente al alma por medio del sentido que lo percibe i de la fantasía que forma de él un fantasma correspondiente, el alma por medio del entendimiento, tiende a libertar, digámoslo así, de las notas individuales de aquel objeto, la esencia del mismo por ellas como aprisionada; i tiende así, por

que no de otro modo puede aprender las esencias de las cosas: de aquí que tan luego como el entendimiento ve presente el fantasma del objeto, su primera operacion intencional es buscar la esencia del tal objeto para sacarla de entre esas notas individuales que la aprisionan.

Esta operacion abstractiva, dicho se está que es tan natural como natural es la tendencia del entendimiento a percibir la esencia en sí misma, es decir, segregada de toda concrecion material. La esencia así abstraida, se hace intelijible *in actu*, i entónces la aprende el entendimiento, en virtud del citado principio de que toda facultad emite la operacion que por su naturaleza le es propia, tan luégo como el respectivo objeto se le hace presente en las condiciones necesarias para que pueda aprenderlo. El concepto que entónces se forma el entendimiento de la esencia, es abstracto i universal: abstracto, porque la esencia ha sido aprendida con exencion de las notas individuales; i universal, porqne universal es la esencia, término de ese acto intelectivo. Luego para explicar el oríjen de los conceptos abstractos i universales, i por consiguiente, para resolver el problema sobre el oríjen de las ideas, basta reconocer en el alma una facultad abstractiva.

Reduciré esta demostracion al siguiente silojismo: Investigar el problema sobre el orijen de las ideas equivale a investigar el que versa sobre cómo se adquiere los primeros conceptos abstractos i universales; de modo que lo que baste para la solucion de este segundo problema, basta para la solucion del primero: es así que para resolver este segundo problema sobre los conceptos abstractos i universales basta reconocer en el alma una facultad abstractiva, pues con ella es apta el alma para grabar refuljentemente en la aprensiva del entendimiento la esencia destituida de toda nota individual, i por consiguiente, dotada del carácter de universalidad; luego para resolver el problema sobre el oríjen de las ideas, basta con reconocer en el alma una facultad abstractiva.

2. Lo dicho nos ilustra sobre cuál sea verdaderamente la luz intelijible por quien la mente humana conoce. *Luz intelijible* llámase al medio por quien el objeto intelijible puede hacerse manifiesto a la aprensiva del entendimiento,

así como llámase *luz visible* al medio por quien el objeto visible se hace manifiesto a la vista: es así que objeto *proporcionado* del humano entendimiento es la esencia de las cosas materiales; luego el medio por quien esta esencia se hace manifiesta a la aprensiva del entendimiento, es tambien la luz intelijible por quien el entendimiento puede emitir sus actos propios. I es así que el modo de hacerse manifiesta al entendimiento la esencia de las cosas materiales consiste en que esta esencia se le presente depurada de toda condicion material, i que esto es obra de la facultad abstractiva; luego esta facultad abstractiva es la luz intelijible por quien la mente humana conoce.

3. Esta solucion que damos al problema sobre el oríjen de las ideas, es conforme a dos leyes ideolójicas supremas i fundamentales, a saber:

I. Dado que todo conocimiento intelectual es obra del sujeto que conoce, i que todo ser ejerce su actividad propia con arreglo a su naturaleza propia, es incontrastable el siguiente cánon jeneral ideolójico: *el oríjen de los conceptos intelectuales debe explicarse al tenor de las leyes esenciales del alma humana*. Es así que lei esencial de la naturaleza del alma humana, es que, en su actual condicion de viadora, no pueda conocer lo intelijible sino aprendiéndolo por el medio de abstraerlo de los fantasmas; luego la explicacion que hemos dado al oríjen de los conceptos intelectuales es conforme al enunciado cánon jeneral ideolójico. Por eso nuestra dicha explicacion no ha de tomarse como una mera hipótesis, sino como una solucion cierta del problema ideolójico; pues cierta, i no meramente hipotética ha de llamarse una solucion del problema sobre el oríjen de las ideas, que así se ajusta a las leyes esenciales del conocer del alma humana.

II. Segunda de las dichas dos leyes ideolójicas es: *en el explicar el hecho del conocer intelectivo, debe adoptarse el mínimo entre los medios al efecto necesarios*. Fúndase este cánon en aquel principio observado por Galileo, i no inadvertido por Leibnitz, de que la naturaleza no emplea muchos medios para lo que puede hacer con pocos, i que tan abundosa como es en los efectos, así es sóbria en las causas, a manera de un administrador prudente que econo-

miza donde buenamente lo puede para ser dadivoso en tiempo i sazon. Pues siguiendo este principio, ponemos nosotros por oríjen del conocer intelectual la facultad de abstraer, como mínimo entre los medios que se ofrecen para resolver el problema. Es en efecto mínimo, porque ciertamente, en el explicar el conocimiento intelectual, no cabe poner ménos en el alma que la potencia mediando entre el ser i el obrar; i es ademas adecuado para esta explicacion, porque efectivamente el conocer intelectual no pide otro cosa sino que la esencia, término primero e inmediato del conocimiento directo, se haga presente al entendimiento bajo su forma inmaterial; i el hacer esto es cabalmente oficio de la abstraccion.

4. A este sistema, que explica el oríjen del conocimiento humano por el concurso de dos factores, a saber, los sentidos, que se limitan a dar la materia laborable, i el entendimiento, que labra esta materia para elevarse sobre lo que los sentidos le ofrecen; a este sistema, digo lo llamo yo *psicolojismo racional.* Con él se satisface a las condiciones del problema fundamental de toda sólida filosofía, que versa sobre conciliar la experiencia con la razon, i los hechos con las leyes. Sin duda el psicolojismo racional toma la observacion de los hechos como punto de partida; pero la toma solamente como principio material, no formal del procedimiento científico. Me explicaré.

Llamo *principio material* de la ciencia i del procedimiento científico a lo que constituye para el especulador primer objeto i materia conocida; i llamo *principio formal* a lo que sirve al mismo especulador como fuente inmediata de donde brota para él la ciencia. Por ejemplo, quien admitiendo al mundo como primer hecho conocido, desde el cual la mente ha de elevarse a Dios, profese al mismo tiempo que la ciencia del mundo no se obtiene sino conociéndolo como derivacion del acto creador del Omnipotente; ese, en adquirir la ciencia del mundo, parte, como principio material, de la existencia del mundo, i como principio formal, del conocimiento del acto creador de Dios. Pues de esta manera, principio material del procedimiento científico es para nosotros lo concreto sensible que aprenden los sentidos, i principio formal el conocimien-

to de las causas i de los principios que se ve ser jeneradores de los hechos, i sirven para explicarlos.

Por aquí se ve que nuestro método es simultáneamente analítico-sintético, e inductivo-deductivo: *analítico*, por cuanto el entendimiento, para adquirir las primeras ideas, necesita abstraer, i la abstraccion es un procedimiento del análisis; *sintético*, porque así es necesario que sea para constituir los principios científicos, viendo la relacion entre las ideas, i para ligar los hechos con sus leyes, i los efectos con sus causas; *inductivo*, por cuanto en virtud de la abstraccion i de la induccion, nos remontamos de los hechos a las leyes de los hechos; i *deductivo*, por cuanto en virtud de la deduccion descendemos de las leyes a los hechos para explicarlos i referirlos a sus causas propias.

Con este doble movimiento *progresivo* i *regresivo* constituimos la ciencia. Este método fué por quien, en lo antiguo, Aristóteles logró tales adelantamientos, no solo en las ciencias especulativas sino en las naturales, que aun hoi mismo, respecto de algunas de ellas, por ejemplo, la zoolojía i la psicolojía descriptiva, se le venera como a primer inventor: con ese método aplicado a la mecánica alcanzaron glorioso e imperecedero renombre Arquímedes, Ctesibio i otros varios; ese método hizo tan sólida i tan profunda la especulacion de los grandes filósofos de la Edad Media. e inculcado i practicado al finalizarse este período por Leonardo Vinci, dió a la edad moderna un Galileo con toda la numerosa secuela de Físicos de los siglos XV i XVI; i finalmente, en los últimos tiempos ha salvado de las estravagancias del panteismo i del idealismo jermánico a muchos escritores de la misma Alemania i de Francia.

ARTÍCULO VIII.

Verdadera doctrina acerca de los universales.

1. Como quiera que el problema del oríjen de las ideas se reduce al que versa sobre los primeros conceptos abstractos i universales, claramente se ve que el que versa sobre la naturaleza de las ideas universales, tiene íntimo

enlace con el relativo al oríjen de estas ideas mismas. Expongámoslo. Que nuestra mente alberga conceptos universales, hecho es notorio a quien quiera que advierta sus propios actos intelectivos. Miéntras el mundo real no nos ofrece sino seres concretos, nuestro espíritu se eleva siempre a contemplar formas abstractas: por ejemplo: tenemos idea *del hombre*, es decir, no de tal o cual hombre, sino de la naturaleza humana en sí o en cuanto posee los caractéres esenciales de animalidad i de razon. Cabalmente, objeto propio de nuestro entendimiento es lo universal, así como de nuestros sentidos lo es lo particular; pues nuestro entendimiento tiene por objeto propio la esencia de las cosas contemplada en sí, es decir, abstraida de todas sus notas individuales, i la esencia así contemplada es de todo punto universal. No es, pues, extraño que al querer los filósofos estudiar de lleno el conocimiento intelectual, hayan tomado con tanto empeño averiguar la índole de las ideas universales (1), bien que en sus opiniones haya demasiada variedad i discordancia acerca de este punto para que sea necesario exponer ante todo la teoría verdadera.

2. Trátase en sustancia de indagar si el objeto de las ideas universales es algo real, objetivo, independiente de nuestra alma, un ente, en fin, distinto de la idea que de él tenemos. Para proceder con órden i claridad en esta investigacion, bueno será recordar que de entre nuestros varios conceptos, unos pertenecen al período directo de nuestro conocer, otros al reflejo, i digamos ahora que las ideas universales pueden ser consideradas, ora en uno, ora en otro de esos períodos. Examinémoslas brevemente conforme a estos dos aspectos.

3. En el período del conocimiento directo, primer concepto lo es siempre el que tiene por término la esencia

(1) Entre las varias preocupaciones que el flamante filosofismo ha propagado respecto de los Escolásticos, cuéntase la de tener por meras cavilosidades inútiles a las ciencias las cuestiones que aquellos grandes hombres promovieron acerca de las ideas universales, comprendiendo lo que sus modernos adversarios no han entendido, o finjen no entender, i es que el problema de las ideas universales es capitalísimo en filosofía. Así lo confirma la historia, mostrando cómo aun los que mas han afectado desdeñar esta materia, la han examinado siempre en primer término, bien que bajo formas i nombres diversos de los que usaron los Escolásticos.

destituida de las notas individuales. Pues el concepto de la esencia así considerada, bien que no sea rigorosamente universal, por cuanto no expresa mas que los caractéres constitutivos de la esencia misma, puede, sin embargo, llamarse tal en cierto sentido; como quiera que siendo esas notas las que individualizan la esencia, en el hecho mismo de contemplarla sin ellas nuestro primer conocimiento intelectivo, la concibe independiente del principio que la individualiza; i como justamente la esencia así concebida es apta para hallarse en todos los individuos de su respectiva especie, de aquí que esta aptitud misma le confiera carácter de universalidad. A este universal puedo llámarsele *metafísico* i *directo:* metafísico, en cuanto implica la aptitud real que la esencia tiene de hallarse en todos los individuos de su especie: directo, en cuanto es término del primer conocimiento, que es de suyo directo.

A poco que se medite sobre la índole de este universal, veráse que para concebirlo basta la abstraccion; pues en tanto la esencia, término primero del conocimiento intelectivo, llámase universal, en cuanto se la aprende en sí misma sin las notas individuales. Lo que basta, por consiguiente, para segregar de sus notas individuales la esencia i ofrecerla de este modo a la aprensiva del entendimiento, basta igualmente para formar esa especie de universal; i es así que esa segregacion se obra por medio del acto abstractivo; luego el universal directo o metafísico se forma por la mera abstraccion.

Dos cosas hai que considerar en este universal directo, a saber: una, la esencia entendida, por ejemplo, *hombre*, *animal*, *viviente*, etc.; i otra, el concepto que de ella formamos prescindiendo de las determinaciones concretas que la circunscriben en su existencia real. Si atendemos a lo contenido en el concepto de la esencia, el respectivo universal directo es *objetivo;* pero si atendemos al modo en que formamos el propio concepto, es *sujetivo:* objetivo, en cuanto lo contenido en el concepto universal, es la esencia dotada do aptitud real para hallarse en todos los individuos de su respectiva especie, i esta esencia i aptitud real de la misma es lo que realmente existe

fuera del sujeto que la contempla; sujetivo, en cuanto la propia esencia que en el órden real existe circunscrita por las notas individuales, existe en el órden ideal abstraida de esas notas por nuestro entendimiento. I no se crea que de aquí resulte un conocimiento falso, pues nuestro entendimiento no entiende que la esencia exista *realmente* tal i como él la concibe abstrayéndola de las notas individuales, sino segun el modo sujetivo con que *idealmente* existe en el concepto mental.

4. Obtenido ya por la mente el concepto de la esencia, mediante la reflexion, puedo volver a mirarle, juntamente con el objeto en él contenido; i como entónces en esta contemplacion refleja encuentra la esencia abstraida por el anterior conocimiento directo, puede hacer comparacion entre la esencia misma i los individuos de la especie a quienes se refiera: por ejemplo, una vez percibida con inteleccion directa la esencia del hombre como tal, es decir, como animal racional, reflexionando luego sobre este concepto i confrontándolo con los diversos individuos humanos existentes o posibles, vemos que *la humanidad* expresa una forma comun a todos, es decir, la naturaleza humana en calidad de comun à todos los individuos humanos. Pues esta esencia, así considerada mediante la comparacion entre ella i los individuos a quienes es comun, llámase universal *lójico* o *reflejo*, porque nace de la reflexion aplicada al primitivo concepto de la esencia. Diferénciase del *directo* o *metafísico* en que éste se forma meramente abstrayendo de las notas individuales la esencia, miéntras aquel se forma comparando entre sí la esencia i los individuos a quienes es comun. Diferéncianse ademas estos universales en que el *lójico* es meramente sujetivo, aunque tenga fundamento en la realidad, pues en tanto vemos ser comun una esencia, i por consiguiente universal en cuanto comparándola con los individuos de su referencia, hallamos que es forma comun a todos: i es así que la forma puesta en una cosa por virtud de acto de nuestra razon se llama *sujetiva;* luego el universal lójico existe solo en nuestra mente.

5. Asentada ya la anterior doctrina, fácil es resolver la cuestion sobre si el universal existe o no realmente en

los individuos. I digo que si por universal se entiende la esencia tal como directamente la aprende nuestro entendimiento para atribuirle despues por medio de la reflexion la forma de universalidad, sin duda existe concretada en los individuos, bien que nuestra mente al aprenderla prescinda de esta concrecion; pero si se entiende la esencia, no ya considerada en sí misma, sino en cuanto, merced a la abstraccion con que nuestra mente la posee, toma carácter de forma representativa del comun de los individuos a quienes se atribuye, entónces diré que el universal no existe en los individuos *in actu* sino solo *in potentia*, es decir, en cuanto la esencia propia de los individuos es capaz de ser entendida abstractamente.

ARTÍCULO IX.

Del nominalismo, conceptualismo i realismo.

1. Explicados ya el jenuino carácter i valor de las ideas universales, podemos apreciar las opiniones de otros acerca de la propia materia.

Cuestion es ésta que no obstante ser ya antigua como la filosofía griega, suscitó especial i empeñadísimo debate durante los siglos medios entre las famosas escuelas del *nominalismo*, *conceptualismo* i *realismo*. Sostenian los de la primera que los universales no eran otra cosa sino *meros vocablos;* los de la segunda, que eran *simples formas sujetivas* de la mente, i los de la tercera, que eran *realidades existentes* fuera del espíritu en los individuos del órden natural. De estos tres sistemas, los dos primeros son total i absolutamente erróneos; pero acerca del *realismo*, hai que distinguirlo en *ortodojo* i *falso* o *heterodojo*, segun se entiende el modo con que la esencia existe como universal en las cosas, a saber, *potencialmente* o *in actu*. Expliquémoslo. ¿Se entiende que a la esencia singularizada en los individuos respectivos, podemos idealmente contemplarla sin las notas individuales, i concebirla por tanto como *forma universal* que en realidad conviene a esos individuos? Pues

40

este *realismo* es verdadero u *ortodojo*. ¿Pero se entiende que la esencia existe *in actu* como *universal real* en cada individuo? Pues este *realismo* es *falso* o *heterodojo*.

A poco que se medite en la filiacion de estos tres sistemas, se verá que el nominalismo, el conceptualismo i el realismo falso erraron por apoyarse en un principio contrario al que enjendra la importantísima distincion entre el universal *directo* i el *reflejo*. Este principio es que—«la »esencia, en el órden real, tiene un modo de ser distinto »que en el órden ideal: en el órden real, el ser de la esen»cia es concreto, i en el órden ideal es abstracto.»—Pues el *nominalismo*, tomando este principio al reves, dice: *el objeto entendido tiene un modo mismo de ser en el órden real i en el órden ideal*, i sigue discurriendo en consecuencia:—«es así que en el órden real, tiene un modo de ser individualizado i concreto; luego igual lo tiene en el órden ideal: no hai, pues, *conceptos universales*, sino únicamente expresivos de varios individuos: lo único que hai universal es *la palabra;* pero el concepto correspondiente a la palabra, no es mas que el concepto *colectivo* de una muchedumbre de individuos: por ejemplo, a la palabra *hombre*, no corresponde el concepto universal de *humanidad*, sino los conceptos particulares de Juan, Pedro, Francisco; sin embargo la palabra *hombre* es universal en cuanto se la aplica a varios individuos.»—Tal es la sustancia de este sistema nominalista, inventado hácia el año 1089 por Juan Roscelin, adoptado en lo antiguo por la escuela de Ockam, i en lo moderno por todos los sensualistas.

El *conceptualismo*, partiendo del término extremo de los nominalistas, infirió que los universales son meras creaciones de la mente, es decir, simples conceptos. Hé aquí su raciocinio:—«Segun los nominalistas, dijeron, solo la palabra es universal; pero la palabra es expresion del pensamiento, i por consiguiente, no puede ser universal, sino lo es el concepto con ella expresado. Luego los universales son *meros conceptos* que nuestra mente forma comparando entre sí a los individuos i pensando la nota comun que a todos conviene.»—Tal fué en sustancia el discurrir del famoso Abelardo, de quien los modernos se han declarado secuaces, mas bien por buscar antepasados a sus sis-

temas ideolójicos que por haber examinado atentamente el problema.

En cuanto a los *realistas heterodojos*, del principio mismo de los *nominalistas* sacaron una ilacion contraria:— «El objeto entendido, dijeron, tiene idéntico modo de ser en el órden ideal i en el órden real: es así que en el órden ideal tiene un modo de ser universal, por cuanto la mente considera la esencia segregada de las notas individuales como referible a todos los sujetos debajo de ella comprendidos; luego universal debe ser la esencia en sí misma i realmente.»—Tal fué la sustancia del *realismo* de Guillermo de Champeaux i de Scoto, para quienes el universal existia *in actu* i realmente en los individuos. Igual fundamento habia tenido el *realismo* de Platon, para quien las ideas eran *formas separadas, subsistentes en sí mismas*; i de ahí nace tambien el realismo de los *ontólogos*, para quienes las ideas universales existen en el entendimiento divino, i allí hai que leerlas.

2. Entrando ahora en el exámen de los tres citados sistemas, comenzaré por el *nominalismo*, para demostrar que es falso en sí mismo i en sus conclusiones.

I. El nominalismo es falso en sí mismo. Niega universalidad al concepto, i se la concede solo a la palabra. Pero la palabra no puede ser universal sino en calidad expresiva de conceptos universales; porque o la consideramos en sí misma, o como expresion del pensamiento: en sí misma, no es mas ni ménos que un vocablo *particular*; luego no puede llamársela *universal* sino en cuanto sea expresion de un concepto universal correspondiente. Si la palabra es expresion del pensamiento, i solo en cuanto expresa un pensamiento significa algo, forzosamente del pensamiento ha de ser informada i ha de recibir el modo en que signifique las cosas. De manera que una voz universal sin concepto universal correspondiente es contrasentido; i si la voz no puede ser universal miéntras no lo sea tambien el concepto expresado con ella, resulta claro que los *nominalistas*, al decir que a la voz universal no corresponde sino el concepto *colectivo* de varios individuos, han confundido la idea *universal* con la *colectiva*.

II. El nominalismo es falso tambien en sus conclusio-

nes racionales, que mejor deberian llamarse *heréticas.* Primera de ellas es el *escepticismo*, sistema que consiste en negar la posibilidad de la ciencia, i esto cabalmente lo hace el nominalismo. Prueba. Las ciencias, lo mismo las abstractas que las concretas, no pueden subsistir sin principios universales: las abstractas, porque no versan sino sobre verdades universales; i las concretas, porque si bien versan acerca de cosas particulares, tienen por objeto final investigar principios i leyes jenerales. Es así que el nominalismo niega la existencia de nociones i verdades universales; luego en el fondo no es ni mas ni ménos que escepticismo. I así en efecto lo confirma la historia, pues entre los nominalistas antiguos, Ockam fué semiescéptico, i entre los modernos, ahí está la escuela escocesa que no ha podido fundar en raciocinio sólido alguno la posibilidad i realidad de la ciencia, i ahí está Hume el escéptico, i Berkeley el idealista. Segunda conclusion del nominalismo es el *sensualismo*; pues desde el momento de no admitir como existentes sino a los individuos i de negar toda especie de concepto universal, queda limitado meramente a los hechos todo el conocimiento humano, i declarado imposible el percibir las esencias ni sus leyes jenerales; que es cabalmente la doctrina de los sensualistas. I aquí tambien la historia dice que en efecto los antiguos nominalistas frisaron todos con el sensualismo, así como los modernos lo profesan abiertamente.

3. Por lo que hace al *conceptualismo*, bien que tanto dista del nominalismo en admitir o no conceptos universales, no es ménos inconducente para resolver el problema. Segun los conceptualistas, la idea universal se forma por medio de la comparacion entre muchos individuos de naturaleza semejante, prescindiendo de sus diferencias individuales para fijarse únicamente en lo que es semejante en todos. Pero esta no es manera racional de explicar la formacion de las ideas universales. Prueba. Para percibir la semejanza entre cosas distintas, como lo son los individuos, hai que cotejarlos con arreglo a una forma abstracta ya de ántes conocida, a fin de ver si convienen en ella: pero es así que esto no puede hacerse sin que nuestra mente posea con anterioridad el concepto de esa forma

susceptible de ser participada por varios individuos, pues de lo contrario, seria imposible ver si éstos convienen o no en ella; luego el *conceptualismo* comienza dando por supuesta la idea universal que se propone inquirir.

4. Falso es tambien últimamente el *realismo puro*; pues si el universal existiese *in actu*, fuera de la mente i en los individuos, como ese sistema lo proclama, no se referiria sino a la esencia, porque el individuo, como tal individuo, es singular i es distinto de todos los demas; pero la esencia, considerada segun su física subsistencia, es decir, tal i como existe en el individuo, no es universal *in actu*, porque en el órden real, toda sustancia particul·r tiene su ser i sustancialidad propia identificada con su propia individualidad: por ejemplo, no son en mí dos cosas diversas mi ser de viviente i mi vida individual, o mi razon de hombre i mi humanidad singular. I es así que lo universal es cabalmente lo opuesto de lo individual; luego si la forma de lo universal existiese con real subsistencia en los individuos, seria universal i singular a un mismo tiempo; lo cual es absurdo. I si decimos con Ockam que el individuo, en el órden real, es la esencia misma en cuanto subsiste individualizada, tendrémos que para que esta esencia subsistiese con actual universalidad en el individuo, seria preciso que cada individuo fuera toda su especie; i esto nos llevaria al absurdo de concluir que, creado o aniquilado un individuo, quedaba por tanto respectivamente creada o aniquilada su especie toda entera. Contra semejante absurdo protesta hasta el lenguaje comun, pues todo el mundo dice: *Pedro es un hombre;* pero a nadie le ocurre decir: *Pedro es la humanidad*, o toda la especie humana.

Hablemos claro: este *realismo puro* no es mas ni ménos que *panteismo;* pues si la esencia *subsiste* en cada individuo como actualmente universal, tiene que ser *una misma esencia numérica* en todos los individuos, los cuales entónces no se diferenciarán sino por meros accidentes, o variedades accidentales: i es así que la *esencia subsistente* no es mas ni ménos que lo que se llama *sustancia;* luego si *numéricamente una* es la esencia comun a todos los individuos, numéricamente una es tambien su sustancia. I hénos aquí en la *sustancia única*, principio fundamental del

panteismo. Véase, pues, con cuánta razon Aristóteles entre los antiguos, i muchos eminentes historiadores de la filosofía en lo moderno, han tachado de panteístico el realismo puro. Así lo confirma tambien la historia, pues salvo aquellos *realistas* de la Edad Media, que en aquellos siglos de fé, no podian ser formalmente panteistas, notorio es cuán abierta, denodada i lójicamente lo han sido los realistas modernos Spinosa, Jordano Bruno, Schelling i Hegel.

Pero el *realismo* que nosotros profesamos, no puede conducir a este deplorable absurdo, pues para nosotros, la idea universal es *objetiva* sin duda en cuanto a la cosa por ella representada, es decir, en cuanto a los *caractéres constitutivos de la esencia*; pero no es *real* segun la forma de universalidad que le atribuimos, pues solo atribuimos esta forma de universalidad a la esencia en cuanto, por medio de la reflexion, la contemplamos abstraida de las notas individuales: modo de ser que, conviniéndole solo respecto de la manera en que nuestra mente la aprende, no ya respecto de cómo subsiste en el órden real, no puede parar nunca en confundir el órden del conocer con el órden del ser.

ARTÍCULO X.

Del enlace i relacion de los signos con el pensamiento.

1. Propio es de los hombres el comunicarse recíprocamente sus pensamientos i sus afectos. Así como nuestras necesidades físicas están diciendo a voces que ninguno de nosotros habria vivido tres dias separado de la sociedad en cuyo seno hemos nacido, con no menor elocuencia nuestras necesidades intelectuales i morales dicen que formamos una verdadera sociedad de espíritus, que en razon al beneficio aportado por cada cual para comun provecho de todos i sin perjuicio de ninguno, constituye una verdadera república. Pero nuestro espíritu está unido a un cuerpo orgánico, i de aquí que para comunicarnos recíprocamente nuestros pensamientos, hayamos menester algo sensible que, digámoslo así, los represente. Pues

a esto que hace las veces del pensamiento, i que sirve para esa mútua comunicacion, llámase comunmente *signo*: su existencia tiene por razon la naturaleza misma del hombre. Mediando tan estrecha conexion entre el signo i nuestros conceptos, el filósofo no puede ménos de considerar sus mútuas relaciones.

2. Jeneralmente hablando, llámase signo toda representacion externa que ademas de la nocion de sí propia, tiene virtud de suscitar en la mente la de otro objeto distinto de ella. El signo, pues, implica dos nociones: una, la de sí mismo, i otra la de la cosa por él significada: el *humo* por ejemplo, como signo del *fuego*, nos da dos ideas, la de *humo* i la de *fuego*. I como la nocion de una cosa no puede ser trayecto para la otra sin que entre ambas medie conexion, de aquí que en el signo quepa considerar ora la cosa significada, ora la relacion entre esta cosa i el signo. Considerada esta relacion, divídese el signo primeramente en *natural* i *arbitrario*: natural, si su conexion con la idea de la cosa por él significada es natural e independiente del arbitrio humano, i arbitrario, si esa conexion depende de este arbitrio: por ejemplo, el humo es signo *natural* del fuego, i la oliva es signo *arbitrario* de paz. Puede ademas el signo ser *cierto* o *dudoso*, segun que su conexion con la cosa por él significada deja o no deja duda acerca de su contraria: por ejemplo, la respiracion es signo cierto de vida, i las canas son signo dudoso de vejez. Ultimamente, el signo puede ser tambien *físico* o *espiritual*, segun que *física* o *espiritual* sea la cosa por él significada.

3. Muchas especies de signos pueden usar los hombres para comunicarse entre sí: primeramente ciertos movimientos del cuerpo, o *jestos*, que se llaman *naturales* o *artificiales*, segun proceden o de natural instinto o de arbitraria convencion. En segundo lugar, puede el hombre manifestar sus conceptos por medio de *la palabra*, hablada o escrita, i este es el signo mas perfecto, el signo por excelencia, pues siendo fin de todos los signos manifestar el hombre lo que dentro de sí pasa, claro es que debe tenerse por mas perfecto aquel que mas idóneo sea para expresar con facilidad, universalidad i distincion lo que

se quiere. Pues tales dotes solamente las tiene la palabra; porque los jestos, los suspiros, la expresion del semblante, i demas signos de esta especie, solo en determinadas ocasiones, i siempre de un modo limitado, pueden expresar nuestro pensamiento, miéntras que la palabra, dado el uso de la voz i del oido, i la comunidad de idioma en los interlocutores, todo puede expresarlo clara i distintamente. Por eso es el único signo cuya relacion con la intelijencia examinarémos.

4. Desde el primer tercio del corriente siglo existe en Francia i Béljica una escuela que exajerando hasta lo sumo el valor de la palabra, dice que sin ella seria imposible pensar, i tiénela por una lei psicolójica tan necesaria en la actual condicion del hombre como la misma lei física en cuya virtud la planta no podria vejetar sin aire i calor. Esta escuela apellídase en la historia de la filosofía *tradicionalismo*; sus diversos partidarios se distinguen segun respectivamente encarecen mas o ménos la necesidad de la palabra en órden al pensamiento.

Para entender el principio jenerador de la diverjencia entre estos filósofos, débese recordar la division del pensamiento en *espontáneo i reflejo*; el primero no es claro ni distinto por hallarse desacompañado de conciencia refleja del alma, i por consiguiente, de reflexion; claro i distinto el segundo por la razon contraria. Débese tambien recordar que objeto del pensamiento pueden ser, ora las verdades metafísicas, como la espiritualidad i libertad del alma, i la existencia de Dios; ora las verdades morales, como el bien i todos los principios que en la idea del bien se fundan; ora, en fin, las verdades abstractas, como las nociones de número, cantidad, semejanza, i demas de su especie. Proclamada, pues, la palabra como necesaria para pensar, cabia referir esta necesidad, ora al pensamiento espontáneo, ora al reflejo, i en una i otra hipótesis, cabia sostener que sin la palabra es imposible adquirir idea alguna, o que solo es necesaria para las ideas suprasensibles. I en efecto, todas estas hipotésis han sido examinadas por los *tradicionalistas*, que se han subdividido en varias ramas segun la diversa solucion dada por unos u otros a esos problemas.

El vizconde de Bonald, profesando en el sentido mas rigoroso esta absoluta necesidad de la palabra, dice que sin ella no podria el hombre adquirir nocion alguna, ni aun las jenerales i abstractas, sino únicamente percepciones sensibles. El señor Bonnetty, ménos extremado, admite que puede el individuo, por sí solo i sin necesitar de la sociedad, adquirir las ideas jenerales i abstractas de los seres materiales, pero de ningun modo las relativas al órden espiritual i moral, como lo son Dios i las divinas perfecciones, el hombre, sus propiedades i su oríjen, i otras nociones semejantes: i añade que, aun despues de cultivada i ampliada la razon del hombre por la comunicacion social, es impotente para *descubrir* ni *demostrar* verdad alguna correspondiente a esos dos órdenes de ideas, sin que la sociedad se las enseñe. A esta doctrina de Bonnetty es idéntica la del Padre Ventura, con la única diferencia de que éste da el nombre jenérico de *conocimiento* a las ideas abstractas i jenerales, i reserva el de *ideas* para expresar el conocimiento de las verdades suprasensibles. Entretanto, los filósofos de la Universidad Católica de Lovaina (Béljica), separándose de la doctrina de Bonald i de la de Bonnetty, conceden algunos, mas fueros a la razon del individuo i algunos ménos al majisterio social; pues partiendo de que el hombre nace con la vision de las ideas de Dios, profesan: 1.° que la educacion social le es necesaria, no para pensar, sino para tener nociones claras, distintas i completas; 2.° que en poseyendo ya el hombre, por obra de la educacion social, el uso pleno de su razon, puede sin ajeno majisterio conocer muchas verdades del órden natural. A esta doctrina se han adherido (bien que reservándose los especiales principios de sus respectivos sistemas) Gioberti, Rosmini i el Padre Romano, los cuales, aunque no son *tradicionalistas,* opinan sin embargo que el hombre no puede sin el medio de la palabra ejercer su reflexion ni reiterar su pensamiento sobre las ideas que previamente haya adquirido.

Así planteada la cuestion, propóngome resolverla examinando dos puntos: 1.° ¿Es verdad que el pensamiento *directo* no pueda existir sin la palabra? 2.° Dado que no se

necesite la palabra para el pensamiento directo ¿se necesitará por ventura para el *reflejo*?

5. En cuanto a la primera de estas cuestiones, basta recordar, para resolverla negativamente, lo que ántes de ahora hemos dicho sobre que el pensamiento espontáneo es resultado de aquel acto primitivo con que nuestra mente aprende su objeto primario, que es la esencia de las cosas materiales desnuda de las notas que la individualizan. Es así que para percibir esta esencia basta la luz intelijible que la mente posee dentro de sí, junto con la representacion de la esencia en el fantasma respectivo; luego para que la mente produzca el pensamiento espontáneo, no ha menester de la palabra. El entendimiento humano es una fuerza naturalmente ordenada para percibir la esencia de las cosas; i como toda fuerza, no ha menester para ejercitarse sino que se halle libre de todo impedimento intrínseco i que se ponga en contacto con el objeto en que su accion se termine: dadas estas dos condiciones, el entendimiento humano no puede ménos de ejecutar el acto primo con que conoce la esencia. Pues bien, no cabiendo, por una parte, decir que el entendimiento adolezca de vicio intrínseco que le impida conocer; por otra parte, contenida como lo está la esencia en el concreto cuya representacion le ofrece el fantasma respectivo, i existiendo en el entendimiento la facultad abstractiva por quien la esencia se hace intelijible *in actu*, claro es que, dadas estas dos condiciones, la mente ha de ejecutar ese acto primo espontáneo sin necesidad de la palabra.

I no se nos oponga que éste es menester para excitar a la mente i hacerla fijarse en la esencia del objeto representado por el fantasma; pues sopena de romper la unidad del hombre i de personificar sus potencias, no es posible negar que tan luego como su actividad sea excitada por la presencia de objeto adecuado, ya tiene aptitud para ejercitar en ese objeto la potencia correspondiente: siendo esto así, desde el momento que los sentidos aprenden el objeto sensible, i la fantasía forma el respectivo fantasma, ya el alma por medio del entendimiento, puede aprender la esencia, objeto primario propio del entendimiento. I si me replicas que el fantasma no es suficiente a excitar al

hombre para que ejercite en él su entendimiento, yo te responderé que tampoco para esto seria eficaz la palabra; porque la palabra, ora la tengas con Platon por signo natural de las cosas, ora con Aristóteles por signo convencional, no expresa objeto alguno sino en cuanto de él tiene idea el entendimiento, pues todo signo, natural o convencional, presupone siempre la nocion del objeto significado: por consiguiente, la palabra no puede hacer que el entendimiento se fije en la esencia de una cosa determinada si el entendimiento no tiene previamente idea de esa esencia significada por la palabra; i si el entendimiento posee el concepto de la esencia ántes que la palabra, entónces no se diga que depende de la palabra el primitivo jénesis de los conceptos. Dejo con esto probado que la palabra no es necesaria para la primitiva formacion de las ideas abstractas i universales, i así resuelvo la primera de las dos propuestas cuestiones.

6. Haciéndome cargo ahora de la segunda, digo que tampoco es menester la palabra para reflexionar sobre las ideas. El acto reflexivo no pide otra cosa sino presencia del pensamiento sobre quien ha de recaer la reflexion, i aptitud del entendimiento para ejercerla: es así que, por una parte, el pensamiento, desde el instante de ser, es ya presente en el ánimo, pues en él tiene asiento; i que por otra parte, el entendimiento es potencia esencialmente reflexiva; luego tampoco para reflexionar sobre las ideas es menester la palabra. I si se me replica que siempre será menester para sacudir las ideas dormidas i latentes en el alma a fin de que la mente pueda reiterarlas por medio de la reflexion, yo diré que si estas ideas están latentes en el ánimo, entónces están ignoradas de él, i por consiguiente, para él son como si no fueran; i si ignora las ideas, no puede conocer el vocablo como signo de ellas, por la misma razon que yo no puedo saber si tal retrato lo es o nó verdaderamente de una persona a quien no conozco.

7. Pero estas razones de evidencia concluyente contra la doctrina de Bonald, no valen para refutar la del P. Ventura i la de Bonnetty, pues estos admiten que la razon humana no ha menester de la palabra para adquirir las nociones abstractas i universales del órden sensible, i di-

cen solo que la necesita para las ideas relijiosas i morales. Pues yo digo que esta doctrina es tan falsa como la de Bonald, i ademas contradictoria; porque no cabe conceder a la razon que pueda sin la palabra adquirir conocimientos abstractos i universales en el órden de las cosas sensibles, i negarle igual virtud respecto de los conocimientos morales i relijiosos. Nó: la razon humana está intrínsecamente dotada de una fuerza deductiva para elevarse, de las cosas que conoce mediante algunos principios, al conocimiento de otras cosas: por eso, tan luego como ha adquirido conocimiento de las ciencias de los seres sensibles, puede por via discursiva elevarse al de los seres suprasensibles: de esta manera, por ejemplo, tan luego como la mente adquiere el concepto de lo infinito, se eleva, mediante el principio de causalidad, al concepto i a la existencia de lo infinito, sin necesitar absolutamente para ello de la palabra. Sin duda la razon no puede alcanzar las verdades relativas a Dios i a sus divinos atributos, sino mediante estudio asíduo, prolijas meditaciones, hábito prolongado de colosales ejercicios de deduccion lójica; i aun así i todo, es seguro que abandonada la razon a sí misma, no tocará esas verdades sin mezcla de errores, mucho mas si se considera los obstáculos que le oponen las impresiones sensuales, los estímulos del instinto, las incesantes necesidades de la vida material: pero no prueba otra cosa sino la impotencia de la razon para construir por sí sola un sistema completo de verdad en el órden metafísico i moral, no que la razon sea impotente para adquirir por sí sola conocimiento alguno en ese órden de verdades.

Aquí Bonnetty nos opone que si el hombre pudiese con su sola razon descubrir verdades del órden metafísico i moral, podria crear a Dios, al espíritu i a la lei moral. Pero este argumento se retuerce contra su mismo autor; porque, segun él, la razon pura, es decir, independientemente de la palabra, puede conocer el mundo físico i sus leyes; i digo yo: pues si todo lo que la razon pura *descubre*, lo *crea*, entónces para ser consecuente a este principio, tiene Bonnetty que inferir que la razon pura *crea* el mundo físico i sus leyes. La verdad es que el conocer la razon humana no se aplica sino al ser, i por consiguiente, que

tiene que dar por supuestas la existencia i las leyes de lo que conoce: su oficio se halla limitado a conocer esta existencia i estas leyes: así el físico, por ejemplo, *descubre*, no *crea* las leyes de los *cuerpos*. Quien dice *conocimiento*, dice accion inmanente que completa i perfecciona al sujeto que conoce; i de aquí que el simple conocer ni implique ni pueda en manera alguna implicar creacion del objeto conocido. No hai otra fuente orijinal de la verdad sino Dios; porque la verdad, en el órden de su existencia, se identifica con el ser, i Dios es fuente creadora de la realidad universal. La razon humana no es sino medio para alcanzar la verdad: *no la crea*, sino que solamente *la ve*, i por eso cabalmente, léjos de ser el conocimiento medida de la verdad, como deberia serlo si él la crease, la verdad por el contrario es medida del conocimiento, pues en tanto un conocimiento se dice verdadero o falso en cuanto se conforma o no a la realidad del objeto.

8. Hasta aquí hemos examinado en sí mismo el sistema: veamos ahora las razones en que se funda. Asentado por los *tradicionalistas* que el majisterio social es necesario nada ménos que como lei psicolójica para la vida del pensamiento, échanse luego a buscar en la razon i en la experiencia comprobaciones de esa supuesta lei. Como pruebas experimentales, o de hecho, alegan dos: una, que cada hombre recibe junto con la palabra las ideas en el seno de la familia donde nace; i otra, que a los sordomudos i salvajes se les ha encontrado destituidos, cuando ménos, de todo concepto metafísico i moral, i que así han estado miéntras la educacion no ha suscitado en ellos la vida intelectiva. Para consignar estos hechos, fúndanse los tradicionalistas en los datos del presbítero Montaigne, a quien tienen por el observador mas perspicaz de la condicion anormal de los sordomudos.

De esas alegaciones experimentales, tengo a la primera por inconducente para probar la necesidad de la palabra en órden al pensamiento. Que al niño lo instruye i forma la sociedad, ciertamente es un hecho que no ha menester de prueba; pero no se trata de esto, sino de saber si ántes de esa educacion puede o no tener el hombre conceptos intelectuales, o cuando ménos, adquirir por su propia es-

pontánea actividad alguna parte de ellos: *alguna parte* digo, porque no me parece verdadera la doctrina de ciertos racionalistas para quienes el hombre puede alcanzar un uso pleno de la razon sin necesidad de educacion social alguna: con esta doctrina no hago cuenta, porque es el extremo opuesto de los tradicionalistas, i de consiguiente, inútil a la presente investigacion. La otra prueba que estos alegan tomada de la triste condicion intelectual de los sordomudos, tampoco me parece valedera; pues si hemos de prestar fe a los mas asíduos i perspicaces observadores acerca del particular, parece bien averiguado que los sordomudos, ántes de empezar a recibir educacion, poseen ya muchas ideas hasta del órden moral, como así lo ha demostrado Berthier en pos de Dejerando, i es hoi un hecho reconocido por cuantos se han dedicado a estudiar con dilijencia i sagacidad a esos infelices seres.

La razon, por otra parte, confirma estas observaciones; pues si como lo dejamos probado, ni el pensamiento directo ni el reflejo han menester de signos para ejercerse, no hai motivo para que el sordomudo, sellado como lo está, en calidad de hombre igual a nosotros, con la luz de la razon, no pueda conocer algunas verdades intelectuales i morales. Sin duda el niño sordomudo será mas tardío en ejercer su razon que el que no padezca tal desgracia, pues cuando otro impedimento no tuviese, harto grave es ya el carecer de palabra, medio principal de los hombres para comunicarse sus ideas; pero esto no quita que ántes de toda instruccion metódica se haya formado algunas nociones intelectuales i morales; i de hecho, el testimonio reiterado de los mas expertos e imparciales educadores de niños sordomudos, dice que cuando estos pobrecitos gozan de buena organizacion i tienen ya edad suficiente, adquieren, ántes de que se les enseñe nada i con el mero ejercicio de su razon, algunas nociones, mas o ménos explícitas, del alma, de Dios, del deber i otras de la misma especie.

9. Junto con el ejemplo de los sordomudos, la escuela tradicionalista alega, no ménos confiada, el de algunos individuos que criados en los bosques, léjos de todo humano trato i social comercio desde su mas tierna infancia, no

han dado muestra alguna de seres racionales: de aquí infieren los tradicionalistas que sin palabra no es posible pensar. Para confirmar su alegacion, traen a cuento una docena escasa de historias recojidas en todo el curso de los siglos; pero a primera vista se descubre que de esas historias unas son apócrifas, i otras inconducentes para lo que quieren probar los tradicionalistas. Insisto en que basta la razon para demostrar que tampoco se puede con juicioso fundamento negar a esos salvajes incultos la posesion de ciertas ideas intelectuales i morales. En efecto, conforme a la lei psicolójica que rije el ejercicio del humano pensamiento, el hombre, para conocer, no necesita sino que se le ponga delante un objeto intelijible en quien pueda emplear su virtud intelectiva; i por consiguiente, una vez admitido, como no se puede ménos, que la potencia intelectiva posee en sí una luz intelijible por quien ve la verdad, forzoso es pensar que tan luego como se le haga presente el objeto intelijible, ha de aprenderlo. Sabido es ademas que para que ante el alma se ponga primitivamente el objeto, no se necesita otra cosa sino la virtud abstractiva que idealmente lo despoje de las condiciones materiales; i esto supuesto ¿quién negará que el salvaje, hombre como nosotros, posea la luz intelijible, inherente a la naturaleza de todo ser intelijente, ni que mediante esa luz pueda descubrir directamente algunas verdades, i de ellas sacar otras fácilmente deducibles? No se trata de apreciar el grado en que esos hombres aislados del trato social puedan dilatar su razon, ni de examinar hasta qué punto sean *explícitas* sus nociones; trátase únicamente, i creo haberlo conseguido, de demostrar que en esos ejemplos no tiene por qué apoyarse la teoría del tradicionalismo.

10. Pues vamos ahora con sus pruebas racionales.—El hombre, dicen los tradicionalistas, en su actual condicion no puede pensar sin fantasmas: es así que el fantasma del pensamiento es la palabra; luego, sin la educacion social, que es el medio transmisivo de la palabra, no es posible pensar.—No necesito refutar este raciocinio, porque habiendo demostrado ya que la palabra, como signo expresivo del pensamiento, supone nocion preexistente

de la cosa significada, dicho se está que en tanto puede servir de fantasma a la mente en cuanto preexista el respectivo pensamiento.

Añaden los dichos filósofos que si el hombre pudiese pensar sin palabra, podria inventar el lenguaje; pero que no pudiendo ser el lenguaje invencion humana, de aquí que sin palabra sea imposible pensar.—Este otro raciocinio se apoya, como se ve, en dos hipótesis: una, que la posibilidad de pensar sin palabra supone en el hombre poder para inventar el lenguaje; otra, que la invencion del lenguaje es imposible al hombre. Pues de estas hipótesis la primera es inconcluyente; porque cabe mui bien suponer que la razon pueda formar interiormente muchas nociones, i sin embargo, no pueda por sí misma adivinar que la voz articulada es apta para emitir exteriormente los conceptos. I al dejar negado con esto que la posibilidad de pensar sin palabra suponga necesariamente poder en el hombre para inventar el lenguaje, me considero eximido de examinar el segundo supuesto de que la invencion del lenguaje sea imposible al hombre. Me limitaré a decir, para combatir una preocupacion mui comun, primero, que esta es cuestion libre, i segundo, que el resolverla afirmativamente no es tan irracional i anticatólico como creen muchos.

ARTÍCULO XI.

Utilidad de la palabra en órden al pensamiento.

1. Dejamos demostrado que la palabra no es necesaria para el ejercicio del pensamiento directo ni para el del reflejo. Pero, ya que no es necesaria, ¿no es al ménos útil? Cuestion es ésta tan diversa de aquella otra, como lo útil lo es de lo necesario.

2. Sí: la palabra es de grande utilidad al pensamiento, ora consideremos la intelijencia del hombre en sí misma, ora en su recíproca comunicacion social, es decir, en cuanto cada intelijencia manifiesta sus propios conceptos a otras, i recíprocamente los recibe de ellas. En cuanto a lo primero, el alma, como unida que está en su actual condicion al cuer-

po, nada puede entender sin la mediacion de fantasmas, o de representaciones sensibles formadas en la imajinacion; pero bien que el fantasma sirva para poner a nuestro entendimiento en la via de aprender su objeto primo intelijible, sin embargo, a causa de su tenacidad, de la variedad de formas que representa, i de la analojía misma que tiene con la idea del objeto, embarga no pocas veces nuestra especulacion, ora impidiéndonos remontarnos al puro órden ideal, ora distrayendo nuestra atencion, o siendo causa, a poco que nos descuidemos, de que confundamos el fantasma con la idea.

Si hai, pues, algun fantasma que no ofrezca estos inconvenientes, utilísimo tiene que ser a la vida del pensamiento. I lo hai en efecto: es cabalmente el de la palabra que por ser un simple sonido articulado, es el mas leve i ménos tenaz de los fantasmas; es tambien el ménos posible de confundir con la idea, pues no hai intelijencia tan ruda que pueda identificar la voz exteriormente proferida con el verbo mental; i en fin el mas apropósito para concentrar la atencion por su uniformidad i constancia. Esta utilidad de la palabra en órden a la formacion de los conceptos primitivos, es mucho mayor respecto de los que se adquiren por medio del análisis i de la síntesis, pues nada sirve como la palabra para fijar a la mente en la relacion mútua de varios términos, i aprestarla para que, llegada a un punto dado de conocimiento, lo exprese con breve fórmula, que emplee despues como instrumento para nuevas demostraciones. Las ciencias de cálculo, por ejemplo, serian imposible sin el uso de la palabra.

3. Considerada luego como expresion del pensamiento, es la palabra, no ya solo una de las especies de signos con que los hombres pueden comunicarse en el trato social, sino el mas perfecto de los signos, i como tal, único apto para ser retrato i fiel expresion del pensamiento, que lo reproduzca fácil, universal i distintamente. Sin duda en este punto puede la mimíca hacer prodijios, aunque me parece un poco fuerte el antojo de Berthier que la juzga mas apropósito que la palabra misma, escrita o hablada, para dar i recibir ideas intelectuales i morales; pero aun concedida semejante paradoja, no por eso dejaria la palabra de salir ventajosa como expresion del pensamiento, pues no parece probable que cada hombre pudiese adquirir la sagacidad i destreza de un consu-

mado pantomimo, ni que la mímica hubiera llegado sin la palabra a la perfeccion que hoi tiene.

4. Por último, la palabra es el signo mas idóneo para que reproduzcamos en nosotros el ajeno pensamiento i aprendamos lo que se nos enseñe; pùes las mismas dotes de facilidad, universalidad i claridad que el signo de la palabra tiene para que comuniquemos a otros nuestros propios conceptos, esas mismas dotes sirven para que fácil, universal i distintamente aprendamos los conceptos que otros nos comuniquen. Por esto puede decirse que la palabra, oral o escrita, es el canal por donde se nos trasmite la ciencia; la ciencia que, sea cual fuere i a cualquier órden que pertenezca, es siempre fruto de estudios i tareas de largos siglos. ¿Ni cómo hubieran podido los sábios comunicar entre sí i perpetuar el patrimonio de sus laboriosas conquistas sin el medio de la palabra, primero hablada, i convertida luego en permanente por la escritura? ¿Cuán pobre no seria el caudal de los humanos conocimientos si de las verdades que el hombre posee, descontara las que ha aprendido por medio del lenguaje?

IDEOLOJÍA ESPECIAL.

1. En dos partes cabe dividir el problema ideolójico, a saber: una que trata de investigar la primitiva fuente orijinal de las ideas; otra, que trata de fijar el camino que recorre la mente para adquirir conceptos. De esas dos partes del problema, dejamos resuelta la primera con haber demostrado que, equivaliendo el investigar el orijen de las ideas a investigar el cómo se obtiene los conceptos abstractos i universales, basta para explicar el punto reconocer en el alma la facultad abstractiva. Pero la solucion del problema seria incompleta i demasiado vaga, si ademas no se demostrase cómo de hecho la abstraccion basta para poner en la mente los conceptos primarios i fundamentales sobre que se erije toda ciencia, i a los cuales llamo así, porque conocidos ellos, fácil es recabar los demas en ellos contenidos. Pues así como a la primera de esas partes de la filosofía que trata de la primitiva fuente orijinal de las ideas, hemos llamado *Ideolojía jeneral*, así tambien llamamos *Ideolojía especial* a esta otra parte que versa sobre el proceso o via que la mente sigue en el adquirir esos conceptos primarios i fundamentales. A este tratado lo llamamos *Ideolojía especial* i no *Ontolojía*, porque la *Ontolojía*, o nos da únicamente los conceptos formales con que pensamos el ser, i en este caso se reduce a la *Lójica*, o nos muestra la naturaleza e investiga el orijen de los conceptos, i entónces no es un tratado independiente sino una mera parte de la *Ideolojía*.

2. Esto explicado, dividamos ahora en dos clases los conceptos correspondientes a las condiciones fundamentales del ser: en una ponemos los relativos a las condiciones que cabe pensar en todos i cada uno de los seres, i en otra los correspondientes a los modos i determinaciones primitivas de cada órden de seres. De estas dos clases de conceptos, los primeros constituyen lo que los filósofos modernos llaman ideas *elementales;* a los segundos llamamos nosotros *categorías ideolójicas.*

En adquiriendo los conceptos primeros i fundamentales, ya está la mente en posesion de los elementos primarios del conocer, como quiera que comparándolos entre sí, puede advertir sus mútuas relaciones i obtener por tanto el conocimiento de los primeros principios. Pero miéntras la mente no posee sino esos primeros conceptos abstractos i los principios que de ellos se deriven, su conocer es meramente abstracto e ideal; de manera que para ampliar éste su primer conocimiento, pasando del órden abstracto al órden real, necesita percibir algo real i concreto. I como los tres objetos reales son *Dios*, el *mundo* i el *alma humana*, de aquí que la *Ideolojía especial* deba mostrar el proceso o vía del conocer respecto de esos tres grandes objetos de la metafísica.

Con esto dejamos bosquejado todo el asunto de la presente parte de la filosofía.

CAPÍTULO I.

Del proceso del humano conocer.

ARTÍCULO I.

Que la primera operacion del entendimiento no es el juicio.

1. Dos condiciones requiere el camino que la mente humana sigue en el conocer: primera, que parta de algun punto, pues de lo contrario, su jornada seria circular e infinita, lo cual no cabe suponer sin absurdo; segunda, que el trayecto recorri-

do por la mente sea conforme a la naturaleza de la misma, pues la mente es una fuerza, i toda fuerza se ha de ejercitar siempre conforme a las leyes de su naturaleza propia. Pues bien, como quiera que punto de partida para el conocer intelectual no pueda ser otro sino el objeto primo proporcionado a la aprension del humano entendimiento en su actual estado de viador, de aquí que investigar cómo procede el conocer intelectual, equivalga a investigar cómo la mente, partiendo de su primer objeto proporcionado, llega a conocer otros objetos.

2. Nuestro conocer intelectual compónese de conceptos i de juicios, pues el raciocinio, por ser la deduccion de un tercer juicio comparado a otros dos antecedentes, no es en sustancia otra cosa sino un juicio mediato. Los conceptos implican ideas, i los juicios, como expresion de la relacion mútua de las ideas, constituyen principios: por ejemplo, la idea de *causa* junto con la de *efecto* constituye el *principio de causalidad*, que expresamos con el juicio: *no hai efecto sin causa*. Reduciéndose, pues, nuestro conocer a conceptos i juicios, i dándosenos por los primeros las ideas, i por los segundos los principios, ofrécese ante todo a la investigacion filosófica la cuestion que versa sobre si las ideas preceden a los principios, o los principios a las ideas; o lo que es igual, si los conceptos preceden a los juicios, o los juicios a los conceptos.

3. Así planteado el problema, veamos de resolverlo nosotros, i al efecto interpongamos dos observaciones importantes. En primer lugar, la cuestion sobre si las ideas preceden a los principios, o viceversa, dice relacion únicamente al acto primitivo del conocer, i por tanto, de admitir que las ideas precedan al juicio en ese primer paso del conocimiento intelectual, no se sigue que no pueda luego obtenerse una idea mediante un juicio o raciocinio previo. En segundo lugar, habiendo ya nosotros refutado suficientemente en otro lugar el error de los que enseñan que el acto primo del conocer se realiza por medio de un juicio, bástanos ahora mostrar en jeneral que en ese acto primo deben las ideas ser ántes que los principios. La demostracion es mui fácil. Veámoslo.

Ninguna fuerza puede en su primer acto alcanzar la perfeccion que le sea propia: este es un principio jeneral, fundado en el hecho de que toda fuerza cuya índole propia consiste en

no ejercerse sino pasando de la potencia al acto, no puede alcanzar su complemento sino por vía sucesiva, i por consiguiente, no puede perfeccionarse en su primer acto. Apliquemos ahora este principio a la intelijencia humana, i verémos que sienda índole propia de nuestro entendimiento el estar en potencia para conocer, no por el mero hecho de pasar de la potencia al acto cognoscitivo ha de alcanzar un conocimiento perfecto desde el primer instante en que se actúe; i como quiera que el juicio implique siempre un acto de conocer perfecto, pues de cualquier modo que se verifique, ha de expresar siempre la nocion de lo que convenga o no al sujeto, de aquí que no pueda ser operacion primitiva de la mente.

Por otra parte, resultado del juicio ha de ser que se conozca la conformidad o repugnancia entre dos términos; i ¿cómo se ha de lograr esto sino conociendo previamente los términos mismos? Conocer la conformidad o repugnancia entre dos términos equivale a conocer la relacion que los liga, i ¿cómo se ha de conocer esta relacion sin conocer ántes los términos que la constituyen? ¿Se dirá, por ventura, que el entendimiento, desde el primer instante de ejercer su actividad, percibe la relacion entre varios términos inmediatamente i sin necesidad de percibir los términos mismos? ¿o se querrá suponer que al mismo tiempo i con el mismo indivisible acto que se perciba los términos, se percibe tambien el vínculo de su relacion, i por consiguiente se forma el juicio respectivo?

Ciertamente, tales son las dos únicas hipótesis que acerca del particular caben, i en efecto, Dejerando admite la última; pero una i otra son irracionales. Lo es la primera, porque el juicio, como acto cognoscitivo que es inmanente, se realiza en el entendimiento, i esto no puede suceder sin que el entendimiento vea presentes ante sí los términos cuya misma relacion ha de ser conocida; pero es así que estos términos no se hacen presentes al entendimiento sino por medio de las ideas respectivas; luego es absurdo pensar que sin ideas previas de los términos, pueda el entendimiento percibir la relacion entre ellos existente. Para evitar este absurdo, sería eficaz sin duda recurrir a la segunda de las citadas hipótesis; pero no sin incurrir en absurdos mayores.

Ya Gallupi, viéndolo así, notó con su acostumbrada sagacidad que si la primera operacion de la mente fuese el juicio,

no se la llamaria por todos los filósofos, como se la llama, *simple aprension*, pues a ello se opondria la exactitud del lenguaje, tan necesaria en materias filosóficas; pero yo doi un paso mas, i digo que la mente no podria de manera alguna percibir la relacion entre varios términos miéntras no los viera presentes ante sí por medio de las ideas respectivas: esto lo he demostrado ántes de ahora, i no lo niegan tampoco los adversarios. Pero si la mente no puede percibir la relacion entre varios términos mas que por medio de las ideas respectivas que los representen, necesita ejercer un acto reflexivo sobre esas mismas ideas, pues solo así podrá verlas de un modo adecuado para comparar los términos por ellas representados, o lo que es igual, para juzgar de los términos, única manera de saber si son correlativos. Pero entónces, añado, el entendimiento con un solo i mismo acto primero, percibiria i juzgaria, i en este caso habria que decir que ese acto primero era simultáneamente reflejo i directo: i es así que semejante simultaneidad es contraria a la naturaleza del entendimiento; luego sin absurdo no cabe suponer que con un solo i mismo acto el entendimiento perciba los términos del juicio, i juzgue de la relacion que entre sí tengan.

4. Asentado, pues, que las ideas preceden a los juicios, síguese como lójico corolario que en el proceso del humano conocer, el análisis precede a la síntesis, i no viceversa. La síntesis en efecto es un resultado del juicio, que la constituye uniendo entre sí los términos por el conocimiento previo de sus mútuas relaciones: para esto, ha de conocer ántes las ideas representativas de esos términos, lo cual no se obtiene sino mediante análisis. Prueba. Nuestra mente en su primer acto cognoscitivo, ha de aprender la esencia por el medio de abstraerla de los objetos sensibles: es así que esta abstraccion no se verifica sino segregando mentalmente de la esencia las condiciones materiales que la individualizan, lo cual implica una descomposicion mental, que es cabalmente obra del análisis; luego en el primer acto cognoscitivo, el análisis es ántes que la síntesis.

Pero téngase en cuenta que si bien el análisis precede a la síntesis como condicion del conocer mental, sin embargo, tiene su fundamento en una síntesis real, como quiera que los objetos que la experiencia nos ofrece, están real i naturalmen-

te conexos entre sí; ni pudiéramos nunca descomponer con el análisis sino aquello que estuviese real i naturalmente unido. Dicho sea esto para explicar i evitar la equivocacion de aquellos filósofos que viendo, por un lado, necesaria la síntesis natural para el análisis mental, i confundiendo luego la síntesis que previamente existe en la naturaleza de las cosas con la que nuestra mente forma mediante el análisis previo, han inferido en jeneral que la síntesis precede al análisis.

ARTÍCULO II.

Que el concepto del ser es el primitivo, lo propio en el órden cronolójico que en el órden lójico del conocer.

1. Asentado que primer acto del conocer es, no un juicio sino un concepto, pregunto ahora: ¿i cuál es el primer concepto de la mente en ese primer acto del conocer? A poco que se medite la suprema lei rectora del progreso de nuestra intelijencia, se verá que la idea del ser es primera en el órden cronolójico del conocer; o de otro modo; se verá que lo primero aprendido por nuestra mente en el órden cronolójico de sus nociones es el *ser*.

Orden *cronolójico* del conocer llamo a la sucesion de tiempo en que nuestra mente forma los conceptos, o al tiempo en que un concepto es ántes i otro despues en nuestra mente. I digo que en este órden, primer concepto que nuestra mente forma, es el que expresa la esencia nuda, o bajo su mera razon de ser. Ciertamente, en el conocer la esencia, nuestro entendimiento ha de comenzar por lo que en ella es ménos distinto; pues si conociese desde luego los caractéres distintivos del objeto, lo conoceria desde luego perfectamente, i ya sabemos que el primer conocimiento no puede ser perfecto. Pues bien, lo ménos distinto que hai en la esencia es el *ser*, como nota universalísima de todas las cosas, pues todas efectivamente convienen en que *son*. Luego la idea del *ser* es primera en tiempo, o en el órden cronolójico del conocer.

2. Esta idea es primera tambien en el órden *lójico*, o ba-

jo la relacion de dependencia que los conceptos ménos abstractos i universales tienen de los que lo son mas: por ejemplo, en el órden lójico, el jénero es ántes que la especie, i la especie ántes que el individuo. Segun este órden, ha de llamarse concepto primero, es decir, cabeza de todos ellos, aquel que represente lo mas abstracto que pensarse pueda, i que virtualmente contenga en sí a todos los demás conceptos por ser indefinidamente modificable. Pues bien, estas notas convienen al concepto del *ser*: es desde luego el mas abstracto, porque fuera del *ser*, no hai sino la *nada*, respecto de la cual no cabe concepto alguno *positivo;* i es tambien el que virtualmente contiene en sí todos los demas conceptos, en cuanto es capaz de ser variamente determinado por las diferencias jenéricas o específicas.

3. Pero bajo el nombre de *ser* compréndese un doble significado, pues unas veces se expresa con él la *esencia*, i otras la *existencia* de la esencia: expresa la *esencia*, en cuanto ésta, como ya lo dice su nombre mismo, es la voz con que expresamos el *ser* en *abstracto*, i significa aquello por lo que una cosa es lo que es: así, por ejemplo, decimos que *animal racional* es la esencia del hombre, porque esas son las notas constitutivas del ser propio del hombre; i expresa tambien la *existencia*, significando que la esencia es *real*. En este segundo sentido, al *ser real* se contrapone el *ser posible*, i efectivamente de esta contraposicion nace la division que del ser suele hacerse en real i posible.

Considerada jenéricamente la *posibilidad*, no es mas que aquella aptitud o capacidad de ser que tiene una cosa, pues *posible* se llama lo que *puede ser*. Esta aptitud puede referirse, ora a los caractéres esenciales, en cuanto sin repugnancia se concibe que sean, ora a la potencia capaz de producir la esencia: considerada del primero de estos modos la posibilidad, llámase *intrínseca* o *absoluta;* i considerada del segundo modo, llámase *extrínseca* o *relativa*.—Llámase, pues, posible *intrínseco* o *absoluto* a la esencia en cuanto consta de elementos cuya existencia no repugna, como por ejemplo, un triángulo equilátero; i llámase *posible extrínseco* o *relativo* a lo que puede i en cuanto puede ser producido por una causa, como por ejemplo, cualquiera de los efectos que está en manos del hombre producir.—A lo posible se contrapone lo *im-*

posible, que, contrapuesto al posible *intrínseco*, hace imposible la esencia, como por ejemplo, un círculo cuadrado, i contrapuesto al imposible *extrínseco*, hace imposible la existencia de una cosa en órden a la causa a quien se refiere, como por ejemplo, imposible es al hombre producir efecto alguno que no esté al alcance de sus fuerzas naturales.

Expuestos ya los varios significados del *ser*, investiguemos ahora cuál sea el *ser* que la mente humana conozca primero, i al efecto propongamos los dos siguientes problemas:—1.° ¿El ente que nuestra mente conoce como primer término de su conocer, es el ser en cuanto significa la esencia, ó en cuanto significa la existencia?—¿Puede el ente posible ser objeto primero de nuestra mente?—Veamos.

4. Por lo que hace a la primera de esas cuestiones, digo que término primero de nuestro conocer es el ser en cuanto significa la existencia. Prueba.—Conocer una cosa por su esencia, es tanto como conocerla perfectamente, pues la mayor perfeccion que hai en toda cosa es su esencia, i por consiguiente el conocimiento mas perfecto que de la cosa cabe tener, es el que se tenga de su esencia; pero es así que el primer acto cognoscitivo, como quiera que teniendo por término inmediato las cosas materiales, cuya esencia es el objeto *proporcionado* del humano conocer, no puede darnos un conocimiento perfecto; luego el ser que primero aprende nuestra mente en las cosas materiales, no es la esencia de ellas.

Por otra parte, lo que primero se aprende en la esencia de las cosas, tiene que ser lo mas indistinto, i de consiguiente, lo mas comun que haya en ellas: i es así que cada órden de cosas tiene su esencia propia, pues lo que a cada cosa la constituye en su clase propia, es su esencia; luego el ser que primero aprendamos en las cosas, no puede ser el que exprese la esencia de ellas. I si no es el que expresa la esencia, tiene que ser el que expresa la existencia, pues o a la esencia o a la existencia ha de referirse precisamente el ser que primero pensemos en las cosas. I en efecto, el ser, en cuanto expresa la existencia de las cosas, es lo mas indistinto que hai en ellas, pues cada cosa conviene con todas las demas en el existir.

5. Pero de ser esto así, no se infiere (i entramos en la segunda de las cuestiones propuestas) como lo hace Rosmini, que

el término primitivo del conocer sea el *ente posible*. Prueba. ¿Se trata del *posible intrínseco*? Pues éste no lo concibe nuestro entendimiento sino despues de haber visto que no hai repugnancia en las notas esenciales de una cosa: por ejemplo, yo no concibo posible un triángulo equilátero hasta que considero que no repugna que un triángulo conste de tres lados iguales. Pero es así que no cabe concebir la no repugnancia intrínseca de las notas características de una cosa sin conocer ántes la cosa misma; i es así que esta concepcion ha de ser resultado de un conocimiento no directo, sino reflejo, es decir, *segundo;* luego no puede ser *primero*, como dice Rosmini.

¿Se trata del *posible intrínseco*? Ménos todavía; porque este posible implica un concepto relativo, como quiera que no se dice extrínsecamente posible sino aquello que comparado a la actividad propia de la causa respectiva, se ve que puede ser producido por ella. Pero esto supone un juicio previo que exprese esa producibilidad del ser; i es así que, segun lo reconoce el mismo Rosmini, la primera operacion de la mente, relativa al primer objeto ideal, no puede ser un juicio; luego tampoco el *posible extrínseco* es primitivo objeto del conocimiento. Por el contrario, objeto primitivo de nuestro entendimiento es la existencia de la esencia, bien que en el primitivo concepto que de ella formamos abstractivamente, prescindamos de sus notas individuales. De aquí nace cabalmente que nuestro primer concepto del ser sea objetivo i sujetivo: objetivo, en cuanto el término de su referencia es en efecto el ser objetivo i real; sujetivo, en cuanto el modo abstracto con que concebimos el ser, no existe sino idealmente en nuestro entendimiento. De otro modo: en el órden real, el ser existe concretado por las condiciones materiales que lo individualizan, mientras al concebirlo nosotros, lo abstraemos de esas notas individuales.

6. Explicada ya la verdadera índole del concepto del ser, investiguemos ahora si podemos formarlo por medio de la abstraccion, que es, como ya sabemos, la primitiva fuente orijinal del humano conocer.

Formar concepto del ser equivale a considerarlo prescindiendo de los elementos privativos que constituyen la esencia de cada cosa, i sin pensar las propiedades que posea

un sujeto en el órden de la realidad. Pues bien, cuando quiera que pensemos ora una propiedad sin referirla a sujeto alguno, ora el ser prescindiendo de toda nota concreta, formamos un concepto abstracto. Nuestros sentidos aprenden lo concreto real, i la fantasía reproduce su imájen, poniendo así en presencia de nuestra alma el concreto aprendido por la sensacion, pues el fantasma en efecto no es otra cosa sino reproduccion del objeto real sentido. Percibido ya i reproducido, respectivamente, el objeto sentido, fíjase el alma por medio del entendimiento en el fantasma para aprender en él su objeto propio, de la manera que le es peculiar. I como, por una parte, objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas, i por otra parte, el entendimiento en su primer acto cognoscitivo no puede aprender de este su objeto propio sino la nota ménos distinta, de aquí que al aprender primitivamente la esencia de las cosas materiales, no conciba de ella otra cosa sino meramente el ser. Pues este primer concepto, limitado al ser de la esencia, es de suyo abstracto, en cuanto se refiere al ser prescindiendo de los caractéres esenciales que lo concretan en el órden real.

ARTÍCULO III.

Del principio de contradiccion.

1. Tan luego como la mente entra en posesion del simple concepto del ser, no puede ménos de pronunciar por su virtud misma aquel primer principio llamado de *contradiccion*, que se expresa con la conocida fórmula: *es imposible que una cosa sea i no sea al mismo tiempo*; o hablando mas conforme al lenguaje científico: *el ser i el no ser son incoposibles*. Efectivamente, todo concepto mental, desde el instante de darnos la nocion de su término respectivo, nos da tambien la del opuesto; de manera que en el acto mismo que la mente conoce una esencia, conoce tambien lo que la niega; la negacion aquí es lo que la sombra al cuerpo: tan luego, por ejemplo, como yo concibo la nocion de animal *racional*, concibo implícitamente la de animal *irracional*. Pues bien, como lo opuesto del *ser* es la *nada*,

de aquí que la mente adquiera, junto con la nocion del *ser*, i como negacion respectiva, la de la *nada* o el *no ser*. Una vez ya adquiridos estos dos conceptos, del ser i de la nada, no hai repugnancia alguna en que la mente comparándolos vea su absoluta incompatibilidad, i exprese el resultado de esta comparacion por medio del juicio contenido en la fórmula: *el ser i el no ser son incoposibles.*

2. Meditando ahora en la índole de este principio, se hallará que es primero respecto de todos los demas, ora se le considere en el órden cronolójico, ora en el lójico. En efecto, como quiera que los primeros principios nazcan de las relaciones que nuestra mente percibe en los simples conceptos, de aquí que primer principio en el órden cronolójico deba ser el que se funde en los primeros conceptos: i es así que el principio de contradiccion se funda en los primeros conceptos del ser i del no ser; luego primero es, en el órden cronolójico, respecto de todos los demas principios. Así como en el acto de la simple aprension, la mente parte de la idea del ser, así tambien, en el acto de juzgar, su primer juicio es el principio de contradiccion, como derivado próximamente de esa misma idea.

I por aquí se ve cuán erradamente Rosmini enseñó que el principio primero en absoluto no es el de contradiccion, sino este otro: *el objeto del pensamiento es el ser.* Nó: este principio no puede ser primero, porque presupone otro superior, que es cabalmente el de contradiccion; pues en tanto es verdad que el ser es objeto del entendimiento, en cuanto es verdad que el ser no es la nada. Si se prescinde de esta incompatibilidad entre el ser i la nada, lo mismo puede ser objeto del entendimiento el uno que la otra, i de consiguiente el pensamiento podria tener por término la nada, lo propio que tiene el ser.

3. Tambien en el órden lójico es primero el principio de contradiccion. Tres condiciones, segun Aristóteles enseña, debe tener el principio que sea primero en el órden lójico, a saber: 1.ª—que sea firmísimo i conocidísimo; 2ª.—que sea absoluto e incondicional; 3.ª—que sea indemostrable: *firmísimo*, porque nuestra conviccion se ha de apoyar de un modo absoluto en él, i *conocidísimo* en cuanto ha de estar puesto como en la cima de todos los demas; *absoluto*, por-

que solo siendo así, podrá comprender a los demas principios; i últimamente *indemostrable*, porque si no lo fuera, recibiria de otros principios superiores su demostracion, i entónces no seria él primer principio.—Pues bien, el principio de contradiccion posee de todo punto estas tres condiciones: es el mas firme i conocido, porque se funda en la idea del ser i del no ser i en la evidente relacion de oposicion entre el uno i el otro; es absoluto e incondicional como el ser, en quien se funda; i es indemostrable, porque está formado por la primera relacion que se conoce en el primer objeto del conocimiento.

Téngase mui en cuenta sin embargo, que no por llamarse justamente *primero* en el órden lójico el principio de contradiccion, ha de entenderse que solo él esté dotado de valor propio, i que todos los demas no tengan otro valor sino el que de él reciban, nó: lo que se significa con llamar primero al principio de contradiccion es que sin él no podria subsistir ningun otro, i que de él podemos servirnos como de razon última para demostrar indirectamente el valor de todos los demas. Por ejemplo, para juzgar que *el todo es mayor que su parte*, no se necesita tener presente el principio de contradiccion para deducir de él ese juicio, sino que basta la nocion de *todo* i de *parte* para ver que aquel es mayor que ésta. Pero si un desacordado se obstinase en negarlo, podriamos darle una demostracion indirecta recurriendo al principio de contradiccion, i diciéndole, por ejemplo, que si el todo no fuese mayor que cada una de sus partes, seria i no seria *todo*, i que esto se opone al principio de contradiccion. En este sentido ha de entenderse aquella sentencia de Aristóteles sobre que el principio de contradiccion *es el mas firme de todos.*

ARTÍCULO IV.

De las ideas elementales del ser.

1. El concepto del ser contiene virtualmente a todos los demas, pues todo concepto que no sea el del ser simplícisimo, ha de representar forzosamente al ser determinado

en tal o cual manera: por ejemplo, el nudo concepto del ser nos dice únicamente que tal cosa *es*; pero el concepto de sustancia i accidente nos dice ademas el especial modo con que el ser está ceñido i determinado en la tal cosa. No se entienda sin embargo que esta determinacion del ser equivalga a la que el jénero recibe de la diferencia específica, pues la diferencia específica no está contenida en la nocion del jénero, miéntras en la nocion del ser está contenido cuanto es i cuanto puede ser pensado. Al ser lo concebimos determinado, en cuanto le agregamos tales o cuales notas que no están comprendidas en el nudo concepto del ser. Esto puede acontecer de dos maneras: una en cuanto esas notas expresan condiciones comunes a todo ser, i otra en cuanto expresan diversos grados del ser: por ejemplo, todo ser es uno e indivisible, i de aquí que la unidad e indivisibilidad sean condiciones comunes á todo ser; pero si dividimos al ser en *sustancia* i *accidente*, expresamos ya, no condiciones jenerales del ser, pues si así fuera, todo ser seria a un mismo tiempo sustancial i accidental, sino los dos primeros jéneros en que el ser se divide. Esto explicado, llamo ahora *ideas elementales* del ser a las que expresan condiciones comunes a todos, i *categorías ideolójicas* a los conceptos expresivos de los varios grados o jéneros con que el ser puede estar determinado.

2. I entrando desde luego en el análisis de las ideas elementales, comienzo por advertir, primero, que aquí solamente trato de explicar la jeneracion de esas ideas, pues lo tocante a la naturaleza de los términos por ellas representados, no es materia propia de esta parte de la filosofía; i segundo, que en el explicar esa jeneracion, seguiré poco a poco la via que el entendimiento recorre partiendo de la idea del ser, i recabando sucesivamente las demas en ella contenidas.

3. Por de pronto, en el concepto del *ser* va incluido el de *no ser*, como su opuesto. La mente, reflexionando que el no ser es lo opuesto del ser, percibe esta *relacion de oposicion*, i en el acto i por el hecho mismo de percibirla, percibe juntamente la idea de *negacion*, como quiera que el ser, en cuanto se opone al no ser, lo excluye, i en cuanto lo excluye, hace a la mente negarlo. Pero no se confunda

la *negacion* con la *privacion*, pues ésta no implica sino carencia de determinada cualidad en un sujeto a quien compete, miéntras la *negacion* no se limita a expresar carencia de una cualidad, sino carencia de todo ser, i por consiguiente implica la *nada*. Sin embargo, en sentido lato, puede decirse que la privacion es tambien negacion, en cuanto realmente por ella se excluye de un sujeto una cualidad; i esta exclusion lleva de suyo negacion de alguna cosa en el tal sujeto.

4. Del concepto de *negacion* se enjendra naturalmente el de *division*, pues en el acto i por el hecho mismo de considerarse el ser como excluido del no ser, considérase que el uno no es el otro; i como el constitutivo de la division entre dos cosas es el que la una sea lo que no es la otra, de aquí que la mente, en el acto mismo de excluir del no ser el ser, forme el doble concepto de *negacion* i de *division*. I en efecto no es posible dividir una cosa de otra sin negarla, ni tampoco negar una cosa de otra sin dividirlas.

La division primitiva, pues, del propio modo que la negacion, se deriva de los conceptos del ser i del no ser. en cuanto del primero se niega el segundo; pero así como la negacion, tomada en sentido lato, se confunde con la privacion, así tambien tomada en sentido lato la division, se refiere a las cosas que no convienen en tener una misma cualidad. Tomada la division en este sentido, recibe el nombre de *distincion*.

La distincion puede ser *real*, *lójica* o *virtual*. Es *real* cuando sus términos son distintos en sí mismos i con independencia de toda consideracion de nuestra mente: por ejemplo, real es la distincion entre Pedro i Pablo, porque subsiste, piénsela o no la piensa nuestra mente. Es *lójica* cuando tiene por *fundamento inmediato* nuestra consideracion mental, aun cuando tenga en la *realidad* fundamento *remoto*: por ejemplo, lójica es la distincion entre el *jénero* i la *especie*, porque si bien estos universales tienen fundamento *remoto* en la naturaleza, como fundamento *inmediato* tienen el considerarlos nuestra mente así. Es, por último, *virtual* cuando teniendo por *fundamento inmediato* la *realidad*, se forma sin embargo por consideracion de nuestra mente: por ejemplo, cuando consideramos el punto mate-

mático como principio de la línea i como centro, la distincion que nuestra mente hace considerándolo de este doble modo, es virtual en cuanto tiene por fundamento *inmediato* la *realidad*, pues en efecto el punto es realmente principio de las líneas, i es ademas centro.

La distincion *real* se subdivide en *numérica* i *específica*, segun que distinguimos las cosas habida consideracion meramente a su número, como por ejemplo, la distincion entre Pedro i Pablo; o las distinguimos habida consideracion a su esencia, como por ejemplo, el hombre es específicamente distinto del bruto. La distincion *específica* toma la denominacion propia de *diversidad,* que podemos definir así: *la no identidad de esencia entre varias cosas.* De esta definicion surje la investigacion sobre qué cosa sea esa *identidad* opuesta a la *diversidad.* Examinémoslo.

5. En tanto un ser llámase *uno* en cuanto es *indivisible:* por ejemplo, el punto matemático es uno porque es indivisible, i el alma es una porque es indivisible. *Unidad,* pues, tanto significa como *indivisibilidad del ser.* Este concepto de la unidad lo alcanza la mente labrando sobre el simple concepto del ser, i viendo en este concepto simple que en el ser no cabe division, pues por su misma simplicidad ese concepto no da otra nocion sino la del ser; i de aquí que la mente, al considerar al ser en sí mismo, le niegue toda division: en el acto i por el hecho mismo de negarle toda division, lo concibe como indivisible, i al concebirlo así, lo concibe como uno. Hé aquí como el concepto de la unidad lo obtiene la mente por vía de reflexion sobre la simple nocion del ser.

Por aquí se ve que al concebir la unidad del ser, no le añadimos' propiedad real alguna, sino que únicamente lo concebimos bajo una relacion, pues en efecto, al concebir nosotros la unidad del ser por el hecho de concebirlo como indiviso, nuestro concepto no expresa otra cosa sino que al ser en cuanto es tal, no podemos dividirlo en ser i no ser; i es así que el ser en cuanto tal, excluye de suyo al no ser, piénselo o deje de pensarlo nuestra mente; luego la indivisibilidad, o sea la unidad, no añade cualidad real alguna al ser, sino que es meramente un modo que nosotros tenemos de considerarlo. En este sentido cabal-

mente decian los antiguos que *el ser se convierte con lo uno*; o de otro modo el ser en cuanto es tal, es tambien uno. I esto nos muestra, digámoslo de paso, cuán absurdamente Plotino enseñó que la unidad es superior al ser, como si pudiera concebirse unidad sin ser, o ser sin unidad. Este error del célebre filósofo neo-platónico procedió del vicio fundamental de su escuela; que haciéndole atribuir a los conceptos lójicos existencia real i concreta, lo indujo a creer que la unidad fuese algun principio real distinto del ser, solo porque el concepto de unidad nos hace considerar al ser bajo una especial razon.

6. Como quiera que la unidad del ser proceda de su indivisibilidad, en tantos modos será uno el ser en cuanto sea indivisible. Pues bien, de dos maneras podemos considerar el ser como indivisible, a saber: *absolutamente* si carece de partes en que pueda ser dividido, i *relativamente* cuando teniendo partes, las tiene unidas i no realmente divididas entre sí. De aquí la distincion de la unidad en absoluta i relativa, o como otros dicen en *metafísica* i *física*: el alma, por ejemplo es una con unidad metafísica, porque absolutamente carece de partes en que pueda dividirse; i el cuerpo es físicamente uno, por cuanto, si bien tiene partes en que se le pueda dividir, las tiene unidas entre sí con cierta relacion. A este segundo jénero de unidad se le llamaria mas propiamente *union*, o *unidad de imitacion*, porque no es verdadera unidad, sino que la imita.

Meditando sobre estas dos clases de unidad, se hallará que la absoluta no es propia sino de los seres simples, únicos que excluyen toda composicion de partes, i por esto, siendo el ser uno en cuanto es tal ser, solo en lo simple cabe hallar la razon de ser i la razon de unidad. Por el contrario, la unidad de imitacion es perfecta unidad física, en cuanto envuelve multiplicidad de partes coordinadas entre sí; i de esta multiplicidad de partes procede que labrando la mente sobre ese jénero de unidad, conciba la idea de *número*: tan pronto en efecto como la mente percibe en el concepto de la unidad física varias partes, ve que puede considerarlas como otras tantas unidades distintas entre sí, aunque *adunadas* en un ser: con la idea de la multiplicidad, i con la de coleccion de varias partes que

se refieren a un mismo todo, forma la idea de *número*, o la de relacion de varias cosas pertenecientes a una misma unidad.

7. Así expuesta la verdadera idea de la unidad, fácilmente se entenderá ahora cómo de ella se enjendra la *idea de identidad*. Efectivamente, en cuanto se considera el ser como uno e indivisible, no se puede ménos de tenerle por uno propio consigo mismo: pues bien, en cuanto se considera el ser como uno propio consigo mismo, llámasele *idéntico*; i a la especial relacion bajo la cual se le considera así, se la llama *identidad*. La idea de identidad nace, pues, de la de unidad. Tampoco la identidad añade al ser cualidad alguna, porque no es, del propio modo que la unidad, sino una especial relacion bajo la cual miramos el ser, que en sí es uno e idéntico a sí mismo. Llámase *idénticas* a varias cosas cuando tienen la misma esencia; *semejantes* cuando tienen la misma cualidad; *iguales* cuando tienen la misma cantidad: podemos por tanto decir que la identidad entre varias cosas es *unidad en la esencia* de las mismas; semejanza es aquella *relacion de conveniencia de varias cosas en una misma cualidad*, i por último, igualdad es *relacion de conveniencia de varias cosas en una misma cantidad*. Del propio modo que a lo idéntico se opone lo *diverso*, así a lo semejante se opone lo *desemejante*, i a lo igual lo *desigual*; es decir, dos objetos se dicen desemejantes cuando no convienen en la misma cualidad, i desiguales cuando no convienen en la misma cantidad. Puede por tanto haber objetos semejantes i no iguales, como puede haberlos iguales bien que desemejantes: dos cuerpos, por ejemplo, pueden convenir en el peso i disconvenir en el color, o viceversa.

ARTÍCULO V.

De lo verdadero, de lo bueno, i de lo bello.

1. Entre las ideas que expresan condiciones jenerales del ser, cuéntanse las de *verdad*, *bien* i *belleza*, pues todo ser es simultáneamente verdadero, bueno i bello. Estas tres ideas, no solo por su índole fundamental sino mucho mas aun por su importancia i utilidad, han sido en todos tiem-

pos asunto predilecto de las investigaciones filosóficas. Efectivamente, la nocion exacta de lo verdadero ha sido siempre para todo filósofo el punto cardinal de las especulaciones, así como de la moral lo ha sido la idea exacta del bien; i por último, la idea sana de lo bello es el fundamento sólido de aquella ciencia llamada por los alemanes *Estética*, cuyo especial objeto es la crítica literaria i artística, i cuyos principios jenerales han ocupado siempre un lugar mas o ménos señalado en las tareas de los filósofos, a contar desde Platon i Aristóteles hasta Hutcheson, Kant i Cousin. La gravedad de estas materias exije que se las trate mui por extenso; pero yo me limitaré a exponer los puntos mas fundamentales.

2. I comenzando por la *verdad*, esta es una idea que se aplica al conocer i al ser, pero en diverso modo: al conocer, en cuanto la mente humana reproduce fielmente en sí el ser del objeto conocido; i al ser, en cuanto las cosas poseen en sí misma todo cuanto su tipo ideal requiere que posean: así por ejemplo, verdadero será el conocimiento que tengamos del oro, cuando la idea que de él formemos corresponda fielmente a lo que en realidad es tal oro; i verdadera será una estátua, cuando fielmente reproduzca el modelo, o la *expresion* de la mente del artífice. El mas somero análisis basta para mostrarnos que así como el conocer verdadero supone relacion de conformidad entre el conocimiento i el ser conocido, así tambien las cosas llámanse verdaderas en cuanto existe la propia relacion de conformidad entre ellas i el entendimiento de quien dependen. Por eso nosotros, comprendiendo en una sola definicion la verdad, que es el abstracto de lo verdadero, relativa juntamente al conocimiento i a las cosas, hemos dicho que es la relacion de *conformidad entre el ser i el pensamiento.* Pues bien, residiendo la verdad en esta relacion de conformidad entre el pensamiento i el ser, claro está que lo propio el conocimiento que el objeto conocido son informados de una nueva relacion por la verdad: lo es el conocimiento, por cuanto la verdad pone en él una conformidad con el ser conocido; i lo es el ser conocido, porque la verdad induce en él una conformidad con su tipo ideal correspondiente.

Por aquí se ve cómo dos son las maneras en que cabe resolver la cuestion relativa al oríjen de la verdad, a saber: si se trata de la verdad que reside en las esencias de las cosas, o de la verdad *metafísica*, entónces el problema sobre el oríjen de la verdad se convierte en el que dice relacion al oríjen de las cosas; porque no llamándose verdaderas las esencias de las cosas sino en cuanto son conformes a los arquetipos del entendimiento de Dios, buscar el jénesis de su verdad equivale a buscar el jénesis de su ser. Pero si se trata de la verdad en el conocer, o de la verdad *lójica*, entónces, como quiera que ésta se realiza por la conformidad entre el conocimiento i el ser conocido, tanto vale preguntar de qué modo la verdad se realiza en el conocer, como preguntar de qué modo la mente aprende con verdad el ser de las cosas.

3. Pero la verdad, ora metafísica, ora lójica, es siempre *inmutable* i *absoluta*, no mudable i relativa, como entre los antiguos sofistas lo enseñaba Protágoras, i como lo enseñan hoi dia los *progresistas* franceses i alemanes. Por lo que hace a la verdad metafísica, es tan inmutable i absoluta como las esencias mismas de las cosas en quienes reside, i las cuales son conformes a los tipos del entendimiento divino; i es así que los tipos del entendimiento divino son inmutables; luego inmutables tambien tienen que ser las esencias, e inmutable por consiguiente la verdad que en ellas reside.

No ménos inmutable tiene que ser la verdad lójica, como que depende de la verdad metafísica. Reside, como ya sabemos, la verdad lójica en la conformidad entre el conocer i la cosa conocida: pues bien, o nuestro conocimiento corresponde a la realidad natural de las cosas, o nó; si corresponde, tan inmutable es la verdad del conocimiento como la naturaleza del objeto respectivo, si no corresponde, entónces no hai para que examinar el punto, pues como quiera que faltaria conformidad entre el conocer i el objeto conocido, no habria verdad en el conocimiento, i por consiguiente ni seria ni dejaria de ser inmutable, porque la nada no tiene propiedad alguna. Por este razonamiento se ve cómo, fundándose lo inmutable de la verdad lójica en lo inmutable de las esencias, i te-

niendo éstas por razon última de su inmutabilidad la que hai en los inmutables tipos del entendimiento divino, no se puede lójicamente admitir que lo verdadero sea jamas mudable ni relativo, sin proclamar por lo mismo mudable el entendimiento de Dios, i profesar en consecuencia el ateismo, como de hecho lo profesó abiertamente Protágoras de resultas de admitir que lo verdadero pueda alguna vez ser mudable i relativo.

4. En sí mismo, todo ser es verdadero i bueno: verdadero, porque es conforme a los tipos ideales del entendimiento divino; i bueno, porque es efecto de Dios, que es la Bondad por esencia. Por su condicion de verdadero, produce en nosotros conocimiento verdadero; por su condicion de bueno, atrae nuestras tendencias expansivas; Aristóteles, por tanto, definió exactamente el bien diciendo que era *el ser en calidad de apetecible.*

Para comprender lo atinado de esta definicion, basta con analizar la via que sigue la razon humana en el remontarse al concepto del ser como bien. Todo ser en efecto ha recibido del Autor de la naturaleza un principio de accion, que se denomina comunmente *naturaleza*, la cual por tanto no es otra cosa sino la esencia misma de un ser, mirado con relacion al primitivo impulso de su obrar. Así nos lo atestiguan claramente experiencia i razon, pues la primera nos enseña que todo ser en efecto *tiende* naturalmente a lograr el término de su operacion connatural, i la segunda nos dice que criado todo ser por Dios con un determinado fin, no ha podido ménos de recibir del Autor de la naturaleza un nativo impulso a cumplirlo. Pues bien, *tender* a la posesion de un objeto, tanto vale como anhelar poseerlo, o lo que es igual, tanto vale como *apetecerlo*: de aquí que todo ser, en cuanto tiende al término de su operacion connatural, vaya en pos de lo que a su naturaleza propia se adapta, i apetezca lo que es natural término de su tendencia propia; de tal manera que miéntras no alcance éste su término, se halle por decirlo así, incompleto e imperfecto, i que tan luego como lo haya alcanzado, se aquiete i repose. Pues este complemento natural de la tendencia de un ser, o este conseguimiento de su término propio, es lo que para él constituye su *bien*, o su perfec-

cion. Exactamente por tanto se define el *bien* diciendo que es *el ser en calidad de apetecible,* o en cuanto es término de la tendencia connatural.

5. Por aquí vemos que verdadero bien de un ser no ha de llamarse el que sirva solo de término a una o varias de sus especiales potencias, sino el que corresponda a su naturaleza íntegra; pues así como las especiales facultades de todo ser están subordinadas a su naturaleza íntegra, que es el primer principio de su obrar, así tambien los especiales bienes de sus facultades especiales deben subordinarse al bien jenérico de su íntegra naturaleza. De aquí cabalmente se deriva la nota de *unidad* que distingue al verdadero bien i connatural perfeccion de todo ser.

Prueba.—Todo ser es *uno,* porque una es su forma, i una su naturaleza, como quiera que si no fuese *una* su forma, él no seria el ser que es, sino que seria dos seres, lo cual es tan repugnante como el que *uno sea dos:* es así que allí donde una es la naturaleza, uno tambien ha de ser el principio natural de accion, i que a esta unidad de principio operativo no puede ménos de corresponder unidad de término, al cual llámase cabalmente *bien* en cuanto sirve de complemento a ese principio; luego *uno* es el bien de cada ser.

Pero la tendencia no puede consumarse en el término de su operacion connatural sino usando de los medios que a él la endrecen, i solo cuando a ese término llega, reposa en él. Lo aclararémos con un ejemplo. La flecha lanzada por el arquero *tiende* al blanco que es su *término,* i por eso, cuando da en el blanco, decimos que ha sido *perfecto* el golpe; mas para llegar al blanco, ha tenido que atravesar todos los puntos del espacio intermedio, cada uno de los cuales es sin duda término respectivo de todos los que le preceden, pero ninguno es el término a que el arquero se propone llegar, sino un tránsito necesario para llegar al blanco; o de otro modo es un *medio* para llegar al *fin.* Dado que hubo en el blanco la flecha, allí paró; i este *reposo* fué otro término de su carrera, pero no el término a que el arquero aspiraba, pues si solo se hubiera propuesto que la flecha estuviera en reposo, no la habria disparado; bastábale con dejarla quieta en la aljaba.

El *reposo*, pues, no fué aquí sino *consecuencia* de haber la flecha llegado al término propio del impulso que habia recibido; el verdadero término, el verdadero objeto del golpe era dar en el blanco.

Aplicando ahora las nociones que hallamos en el análisis de este ejemplo, comprenderémos: 1.°—que verdadero, o *absoluto bien* de un ser, es aquel a que su naturaleza propia le impulsa; 2.°—que el bien de que usa como *medio* para este *fin*, es un bien *relativo*; 3.°—que el bien consiguiente al hecho de haber alcanzado este fin, es un bien *resultante*. I hé aquí las tres especies de bienes propios del ser dotado de intelijencia, a saber: 1.°—el bien adecuado a su naturaleza, i se llama *honesto*; 2.°—el que lo sirve de medio para alcanzarlo, i se llama *útil*; 3.°—el que le resulta de haberlo alcanzado, i se llama *deleitable*. De esta clasificacion se colije que no valiendo lo *útil* sino en calidad de *medio* para lo *honesto*, i siendo lo *deleitable* una mera *consecuencia* del reposo que la tendencia sensitiva o racional logra, cuando ha obtenido su fin próximo o remoto, uno solo es realmente el *verdadero bien*, a saber, el bien *honesto*.

6. Llámase *bien*, como lo dejamos explicado, al ser en cuanto constituye objeto de nuestro apetito. Siendo objeto de nuestro apetito en cuanto es término de nuestras tendencias, i siendo nuestras tendencias de dos especies, a saber, *aprensivas* i *expansivas*, resulta de aquí que en dos maneras correspondientes puede el ser constituir objeto de nuestro apetito; una conociéndolo, otra gozándolo. En cuanto el ser satisface nuesto apetito dándosenos como objeto de goce, llamámosle *bien*, i en cuanto lo satisface dándosenos como objeto de conocimiento, llamámosle *bello*. Tenemos, por consiguiente, que el ser, en calidad de *bien*, dice relacion a nuestras facultades *apetitivas* o *expansivas*, las cuales se satisfacen poseyendo i gozando el bien mismo; miéntras en calidad de *bello*, dice relacion a nuestras facultades *cognoscitivas* o *aprensivas*.

Indudablemente, de toda facultad puede decirse que apetece su objeto propio específico en cuanto a él tiende naturalmente; pero este apetito se actúa con diverso modo en las respectivas facultades, segun i conforme la di-

versa naturaleza de cada una; las facultades volitivas, por ejemplo, no quedan satisfechas sino cuando gozan de su objeto específico, miéntras las cognoscitivas lo quedan con solo conocer su objeto formal. Pues bien, el ser, apropiado como objeto específico a la facultad cognoscitiva, en el mero hecho de ser por ella conocido, la satisface, i produce en ella el reposo consiguiente: de este reposo que la facultad alcanza por el hecho de conocer su objeto propio específico, se produce en ella un goce; pues bien, el goce o *placer* no es aquí otra cosa sino el reposo de la facultad cognoscitiva en el objeto formal correspondiente a su naturaleza, es decir, en aquel objeto de quien recibe su complemento natural; así por ejemplo, cuando en medio de la oscuridad nos entra un rayo de luz, nuestra pupila se vuelve a él por un movimiento instintivo, i si por ventura el rayo quebrándose en un prisma, nos muestra los colores del iris, ¡con cuánto placer no se fija en él nuestra facultad visiva!

Pues de esta manera el ser, en cuanto conocido por nuestra facultad cognoscitiva, da complemento propio a la natural tendencia de la misma, produce en ella un deleite, i cabalmente en cuanto produce este deleite especial en nuestra facultad cognoscitiva, llámase *bello*; de donde resulta que lo bello no es otra cosa sino *aquello cuyo conocimiento nos deleita.* Por aquí se ve: 1.° que lo bello dice relacion a todas las facultades cognoscitivas del hombre; 2.° que no se realiza sino cuando el objeto aprendido por una facultad se halle dotado de aquella simétrica proporcion de partes adecuada para producir en la facultad respectiva el natural deleite que cause en ella contemplarlo.

CAPÍTULO II.

De las categorías ideolójicas.

ARTÍCULO I.

De la sustancia.

1. Hasta aquí hemos ido investigando el oríjen de las ideas elementales, correspondientes a las notas jenerales de todo ser. Tócanos, pues, ahora exponer aquellas otras ideas existentes en nuestro espíritu, correspondientes a los primitivos modos con que él ser puede hallarse dividido en todos i cada uno de sus órdenes: a estas ideas hemos denominado *categorías ideolójicas*, porque en efecto expresan los diversos jéneros en que el ser está clasificado, i a los cuales puede reducirse toda especie de seres.

2. Dos son los modos primitivos con que puede percibirse al ser como *existente*, a saber: 1.° *en sí*, o *por sí*, entendiéndose con esto (nótese bien) que no ha menester de otro sujeto en quien resida; 2.° como incapaz de existir por sí, i necesitado por consiguiente de un sujeto en quien i por quien pueda existir. Ningun otro modo de existencia cabe, porque efectivamente no hai medio entre poder existir por sí o no poder. Pues bien, a lo que por sí existe, llámase *sustancia*, i a lo que no puede existir por sí, sino que ha menester de sujeto en quien exista, llámasele *accidente*. Es decir, la sustancia consiste en la *subsistencia*, i el accidente en la *inherencia* del ser; por ejemplo, Pedro es verdaderamente *una sustancia*, porque subsiste por sí, pero el ser *blanco* es un *accidente*, por cuanto no cabe que exista sin un sujeto en quien esté.

Pero nótese bien: esta *subsistencia*, que constituye la sustancia, no expresa privacion o exclusion de *causalidad*, es decir, no significa que solo haya de tenerse como sustancia el ser que no dependa de causa alguna, sino únicamente significa exclusion de *inherencia;* es decir, que no está in-

herente a sujeto alguno. Mas claro: el *ser por sí*, que es lo que constituye la sustancia, no pide de suyo que el ser sustancial sea independiente de toda causa, sino que no haya menester existir en otro sujeto alguno, como lo ha menester el accidente, que es lo opuesto de la sustancia. Esto lo verémos con mayor claridad si consideramos atentamente que el ser en sí, o la *subsistencia*, atributo propio de la sustancia, implica el concepto del ser como opuesto al concepto de accidente: es así que el concepto de accidente implica el de cosa que para existir necesita de sujeto a quien sea inherente; luego la *subsistencia*, atributo propio de la sustancia, por su oposicion misma al concepto de *accidente*, significa tanto como ser que, para existir, no necesita de sujeto a quien sea inherente.

Por aquí se ve, pues, la diferencia que hai entre decir que el concepto de sustancia implica el de ser no inherente a sujeto alguno, i decir que implica el concepto de existencia independiente de toda causa. En confundir estas dos cosas cabalmente consiste el error de Spinosa, Cousin i de todos los panteistas en jeneral: todos han adulterado el verdadero concepto de *sustancia* cuando al confundir cosas tan diferentes como el no ser de suyo la sustancia inherente a sujeto alguno, i el no depender de causa alguna, infirieron que solo Dios es sustancia, porque solo El es independiente de toda causa.

3. Pero a la sustancia, no solo cabe considerarla en sí misma i por su lado absoluto, sino tambien con relacion a los accidentes; en este segundo sentido, pudiéramos definirla con la escuela de Wolff: *el sujeto permanente i modificable por accidentes*. Erraria sin embargo quien creyese, con el mismo Wolff i con Galluppi, que esa definicion convenga al concepto puro o absoluto de sustancia, pues este concepto expresa la determinacion primitiva por quien entendemos que el ser sustancial se opone al ser accidental, como quiera que todas las demas notas características de la sustancia deben ser tenidas como propiedades de ella, no como razon expresiva de su ser: i es así que la determinacion primitiva del ser de la sustancia consiste en la subsistencia, i que solo en cuanto sé la contempla dotada de este carácter, le compete el ser sujeto modifica-

ble por acidentes; luego, bien que mirada por su aspecto relativo, la sustancia sea sujeto de accidentes, no lo es mirada por su aspecto absoluto.

4. A la idea de sustancia se refieren i subordinan las de *individuo, supuesto i persona*. Llámase *individuo* a la sustancia particularizada por notas singulares que la distinguen de todas las demas sustancias particulares: podemos por tanto definir al individuo: *lo que en sí es indiviso i distinto de todo lo demas*. Debe efectivamente ser *indiviso* en sí mismo, porque en calidad de singular tiene que ser uno, i lo uno tiene que ser indivisible; debe igualmente ser *distinto* de todos lo demas, porque el individuo en el mero hecho de ser *uno*, no puede ménos de ser numéricamente distinto de cualquiera *otro*. Cuando el individuo es irracional, se le llama *supuesto*, i cuando es racional, se le llama *persona*: definirémos por tanto al supuesto: *sustancia individua irracional*, i a la persona; *sustancia individua de naturaleza racional*, como atinadamente la llamó Boecio.

Llámase la persona *sustancia individua* para indicar que no es la sustancia *jenérica*, pues tambien la esencia toma nombre de sustancia, sino la *esencia concreta* i *subsistente*: añádese *de naturaleza racional*, para expresar que solo la sustancia perteneciente al jénero de la naturaleza racional se llama *persona*. Siendo esto así, claro es que la persona ha de poseer todas las propiedades privativas de la sustancia racional; i de aquí ha nacido cabalmente el que muchos filósofos, visto que es propiedad de todo ser racional el tener conciencia de sí mismo, hayan fundado en la conciencia la nocion de *personalidad:* eso hizo en resúmen Fichte cuando puso en el *yo* la esencia del alma i de su personalidad.

Pero semejante doctrina es de todo punto absurda, i conduce ademas, como así en efecto ha sucedido, a negar la personalidad misma. Sin duda en la nocion de persona se incluye la de ser dotado de conciencia i libre albedrio, pues no es persona sino la sustancia racional, i toda naturaleza racional tiene conciencia i libertad: esto es cierto; pero no lo es que en la conciencia resida la *razon formal*, o como hoi dia se dice, la nocion de persona; porque siendo la conciencia una operacion del entendimiento, mediante la cual

el alma se entiende a sí misma i entiende sus propios actos, no podria el alma ejecutar esa operacion si ya de ántes no subsistiese como persona, pues de ningun jénero de ser cabe suponer que obre miéntras no se le suponga subsistente; i ménos que otra, la naturaleza racional podria eximirse de esta lei: i es así que lo que constituye cabalmente la personalidad de una naturaleza racional es su subsistencia; luego la doctrina que pone en la conciencia la personalidad, conduce directamente a identificar al ser con el obrar, i por consiguiente al panteismo.

I en efecto, Fichte, tomando esa identificacion por punto de partida, instituyó aquella extravagante fórmula: *el yo se pone a sí mismo*, o mejor dicho, *se crea*. I ciertamente, siendo propio, como lo es, de la personalidad el subsistir en el jénero de una naturaleza racional, tan luego como se la ponga en la conciencia, que es un acto del *yo*, no hai mas remedio que admitir el absurdo fundamento de Fichte. Pero esta falsa idea que de la personalidad formó el mismo Fichte, paró lójicamente en negar la personalidad misma; pues si la conciencia, como acto de la personalidad, la presupone ya existente, el colocar en la conciencia la personalidad, equivale a presuponer la existencia de la persona cuando todavia la persona no existe. I como quiera que esto implica una contradiccion monstruosa, i las cosas contradictorias se destruyen recíprocamente, de aquí que Fichte fuese lójico al inferir de su citado principio que—«*el yo* (es decir, la persona), *es un sueño en el sueño mismo soñado.*»—Véase, pues, adonde conduce una falsa idea de la personalidad, que al primer aspecto puede parecer indiferente conocer o nó con la debida exactitud.

ARTÍCULO II.

Del orijen i principio de la idea de sustancia.

1. Indispensable era ante todo fijar, como acabamos de hacerlo, el verdadero concepto de sustancia, si habiamos de caminar con planta segura en la tarea de investigar su orijen. En efecto, ¿cómo llega la mente a concebir la idea de sustancia?

Cuestion es esta mui debatida por los filósofos de todos tiempos, i enumerada entre las que como fundamentales han tratado los sucesores i continuadores de Locke, bien que para nadie podria la solucion ser tan difícil como para ellos. Una vez aceptado por los secuaces de este filósofo i por los de Descartes el principio de que los sentidos no perciben otra cosa sino las internas modificaciones del sujeto que siente, o lo que esa escuela llamó *cualidades sensibles*; junto luego con este principio el otro proclamado por Locke al dar como oríjen de nuestras ideas la sensacion i la reflexion, lójicamente el filósofo inglés, no hallando en la sensacion aptitud para percibir concreto real i sustancial alguno, se vió forzado a negar hasta el concepto mismo de sustancia: i efectivamente, para Locke este concepto no fué sino un antojo escolástico; él no admitió más que cualidades ligadas entre sí por un vínculo comun.

Partiendo Berckeley de esta doctrina, negó, juntamente con Locke, el concepto de sustancia corpórea, i enseñó que los cuerpos no son sino un complejo de sensaciones; bien que luego, inconsecuente a su propia doctrina, dejase en pié el concepto de sustancia espiritual. Más lójico Hume lanzóse denodado a sacar las últimas consecuencias de la doctrina de Locke, i negó el concepto de sustancia espiritual junto con el de sustancia corpórea, reduciendo el *yo* a un mero complejo de sensaciones, con el mismo desenfado que su predecesor habia reducido los cuerpos a un mero complejo de cualidades sensibles.

Ante conclusiones tan contrarias a la experiencia i a la historia, cuyo unánime testimonio muestra que el concepto de sustancia existe en el fondo de la mente de todo hombre, lo propio que su expresion se halla en el lenguaje de todo pueblo, parece que aquellos filósofos debieron haber retrocedido, sometiendo a mas atento exámen el absurdo principio de que los sentidos no nos manifiesten otra cosa sino las cualidades sensibles; pero léjos de hacerlo así, prosiguieron teniendo por inconcuso el tal principio, i empeñáronse únicamente en ver de acomodar a él la posibilidad del concepto de sustancia corpórea, i el de sustancia en jeneral. Dado este primer paso, lójicamente los unos atribuyeron como oríjen al concepto de sustan-

cia la mera actividad del espíritu humano, otros lo pusieron por innato en la mente del hombre, otros en fin lo derivaron de la contemplacion de Dios, como de quien es sustancia por su esencia misma, i en quien están contenidas las sustancias de todas las cosas. De estas varias hipótesis, Reid i Kant optaron por la primera, los sostenedores de las ideas innatas por la segunda, i los ontólogos por la tercera.

2. Este bosquejo de las opiniones de los filósofos sobre el oríjen del concepto de sustancia nos muestra claramente cómo el negar la posibilidad de atribuir a la facultad abstractiva ese oríjen, fué necesario resultado de haber presupuesto que los sentidos no nos dan percepcion de concreto alguno subsistente. Refutada ya, como lo dejamos en otro lugar, esta hipótesis tan contraria a la experiencia cuanto a la razon, i tomando ahora como principio el hecho de que los sentidos perciben lo concreto subsistente, es decir, los cuerpos, verémos de demostrar cómo el entendimiento, labrando con su potencia abstractiva sobre esa percepcion, se remonta al concepto de sustancia.

Prueba.—Para adquirir por via de abstraccion un concepto, basta por un lado, que se haga presente ante el alma el concreto sobre quien ha de ejercer su facultad abstractiva, i por otro, que el alma tenga en efecto esta potencia de contemplar a un ser bajo una forma universal e independiente de las notas que lo circunscriben i singularizan: i es así que en efecto, por un lado el concreto real se hace presente al alma mediante la sensacion que lo percibe i el fantasma que lo representa, miéntras por otro lado, el alma ciertamente posee una facultad abstractiva en cuya virtud puede percibir la nuda esencia de las cosas; luego puede igualmente percibir su existencia, o el principio en cuya virtud existe el concreto percibido. Pues bien, el concepto de existencia, por una parte incluye el de subsistencia, pues en tanto *existe* realmente una cosa en cuanto *subsiste*; i como por otra parte, aquel concepto no dice otra cosa sino que subsiste la esencia de lo real sentido, i nada dice de los caractéres individuales que lo circunscriben, de aquí que sea de por sí un concepto abstracto, i como tal, susceptible de que el alma, la-

brando, mediante él, sobre el concreto percibido mediante la sensacion i el fantasma, pueda formar idea de que el tal concreto goza de subsistencia, o lo que es igual, que es sustancia.

Esta idea, como todo concepto abstracto, es objetiva en cuanto a su término respectivo, que lo es la existencia del concreto real percibido por la sensacion; i es tambien sujetiva en cuanto al modo con que el entendimiento aprende esa subsistencia; pues si bien la esencia no existe sino concretada i singularizada en los individuos en quienes tiene existencia, el entendimiento en el primitivo conocimiento que de la sustancia adquiere, aprende la subsistencia sin mirar a los caractéres individuales que, por decirlo así, la aprisionan en el órden de la realidad. Pero aquí es de advertir que si bien esta nocion surje primitivamente de nuestro entendimiento mediante la abstraccion ejercida por el mismo en un objeto sensible, puede sin embargo ser ademas considerada en sí propia, es decir, con relacion al carácter de la subsistencia cuyo concepto va contenido en la misma nocion de sustancia; i mirada por este aspecto, la dicha nocion no aparece a la mente solo ceñida al órden de las cosas materiales, sino que es aplicable a todo cuanto puede ser subsistente en realidad.

3. En el acto i por el hecho mismo de poseer nuestra mente el concepto de sustancia, forma el de accidente. Propio ciertamente es de todo concepto suscitar en el ánimo la concepcion de su opuesto; así, por ejemplo, en el acto mismo que concebimos al hombre como animal racional, implícitamente pensamos tambien en el animal irracional. Pues de esta manera, el concepto de sustancia, en el acto i por el hecho mismo de contener la nocion de *ser que subsiste*, contiene implícito el de *ser que no subsiste*, o de accidente. Tan luego como la mente ha obtenido estos dos conceptos de sustancia i de accidente, natural es que los compare entre sí a fin de ver su mútua relacion, i no ménos es necesario que en virtud de este cotejo, halle que la sustancia es el sujeto de los accidentes, como quiera que conteniéndose en el concepto de sustancia el de ser que subsiste, i en el concepto de accidente el de ser que no subsiste, se hace claro que lo que de por sí no subsiste, no puede existir sino en algo o mediante algo que de por sí subsista, i este al-

go es cabalmente la sustancia. Hé aquí los trámites por donde la mente llega a proferir el juicio: *no hai accidente sin sustancia respectiva.* Este juicio expresa el principio de *sustancialidad.*

ARTÍCULO III.

De las nociones de causa i efecto.

1. A la nocion de sustancia está íntimamente conexa la de *causa*, pues que si al ser inactivo cabe concebirlo con una existencia meramente *potencial*, en cambio es inconcebible la de una mera subsistencia *actual*, no dotada de fuerza operativa, i destituida de todo fin, como de todo medio para realizarlo. Cada cual de los argumentos con que Leibnitz demuestra que toda sustancia es un *principio de actividad*, contiene una prueba de la verdad de esta doctrina. Pues bien, en cuanto la sustancia produce con un acto suyo un término distinto de ella, nómbrasela *causa*, i al término producido por este su acto, llámasele *efecto*. Dos notas, pues, concurren a erijir en causa una sustancia: primera, que la sustancia produzca con su acto el ser del efecto; i segunda, que el efecto tenga un ser distinto del de la causa, pues esto lo pide de suyo aquella lei de todo órden de actividades, en cuya virtud el término de toda produccion tiene que ser distinto del ajente que lo produce. Esta lei se cumple hasta en el caso de cuando una causa modifica su ser propio, pues entónces mismo esa propia modificacion es diversa de la sustancia por sí propia modificada.

Así entendida la nocion de *causa*, no puede ya confundírsela con la de *elemento* ni con la de *principio*: no con la de *elemento*, porque elemento de una cosa se llama aquello que la *constituye*, o aquello de que la cosa *resulta*, i es *intrínseco* al compuesto de quien es parte *elemental*: i es así que el ser de la causa, léjos de ser intrínseco al del efecto, tiene que ser distinto de él; luego la nocion de causa no puede confundirse con la de elemento. Ni tampoco puede confundirse con la nocion de *principio*; pues que principio de una cosa llámase aquello de quien la cosa procede *en cualquier modo que sea,*

incluso el de una mera *relacion de órden*, como, por ejemplo, el *punto* se llama *principio de la línea:* i es así que el concepto de causa no solamente expresa relacion entre dos cosas, sino que el ser de la una depende del de la otra; luego tampoco la nocion de causa puede confundirse con la de principio. Comparadas, pues, entre sí estas ideas de *principio*, *causa* i *elemento* se ve que la primera es mas extensa que la segunda, i la segunda mas que la tercera; porque hai principios que no son causas, i hai tambien causas extrañas a la esencia del efecto, miéntras el elemento es siempre intrínseco al compuesto que de él resulta.

2. Conteniéndose, como se contiene, en el concepto de causa el de un ajente que con su accion produzca un término distinto del ajente mismo; i conteniéndose, por otro lado, en la idea de efecto la de resultado de la accion de un ajente, claro está que el punto de la dificultad para explicar los conceptos de causa i efecto consiste en hallar el cómo nuestra mente pueda elevarse a la idea de un ajente que con su accion dé existencia a cosa distinta de él. Pues bien, yo pienso que nuestra alma puede elevarse a este concepto puro i jenérico, labrando por medio del entendimiento sobre los datos de la experiencia interna i externa.

Hablemos primero de la experiencia externa. Indudablemente en el hecho de la sensacion, nuestra alma tiene conciencia de que es pasiva, pues siente que aquel hecho le proviene de la accion ejercida por un objeto sensible en el sentido. La *pasion* presupone la *accion*, como lo pasivo presupone lo activo. Por consiguiente, el hecho complejo de la sensacion implica un elemento pasivo i otro activo; *pasivo*, de parte de la sensacion, por cuanto es en efecto *pasion* del sujeto que siente, i *activo*, de parte del objeto sensible, por cuanto en efecto de el procede la *accion* que produce la sensacion en el alma. I es así que la relacion entre lo pasivo i lo activo es idéntica a la que hai entre la causa i el efecto, pues el ser de lo pasivo, como ya lo muestra bien su nocion misma, depende del ser de lo activo, i es distinto de él; luego el entendimiento puede, labrando sobre el hecho de la sensacion, conocerlo como un determinado efecto, percibir luego la relacion que tenga con determinada causa, i una vez adquirido este primer conocimiento de un determinado efecto i de una

determinada causa, elevarse, mediante la abstraccion, al concepto puro i jenérico de causa i de efecto.

Expliquemos ahora los trámites de este resultado final. La sensacion tiene seguramente alguna *entidad*, pues lo que no tiene entidad alguna, nada es, i la nada no puede ser sensacion: es así que todo lo que es algo, puede nuestro entendimiento aprenderlo bajo la forma universal del *ser*; luego puede, despues de juzgar la sensacion como pasion producida en el alma por la accion de un objeto sensible, considerar nuevamente la misma sensacion bajo la forma de un *ser* que comienza a existir por obra de un ajente externo. ¿I qué otra cosa se contiene en un concepto de *ser* que comienza a existir por obra de un ajente distinto de él, sino el concepto jenérico de *efecto*? ¿I qué otra cosa se contiene igualmente en el concepto de un *ser* que con su accion da existencia a otro, sino el concepto jenérico de *causa*? Luego la experiencia externa puede darnos idea jenérica de causa i efecto.

Pues veamos ahora la experiencia interna. Atestíguanos ésta, no solamente nuestros propios actos de entender i de querer, sino tambien que principio de ellos es nuestra alma. Reflexionando nuestra misma alma, por medio del entendimiento, sobre este hecho primitivo de experiencia interna, puede percibir la relacion que sus actos intelectuales i volitivos tienen con ella en cuanto ella se conoce como principio de que proceden: en este conocimiento, donde el alma ve primero que aquellos actos son términos de su actividad, i ademas que ella es el principio de esos actos, se contiene ya implícitamente la idea de causa i efecto; pero el alma simplificando mas todavía esta idea, puede tambien considerar de nuevo esos sus actos de entender i de querer, bajo la forma jenérica de seres que comienzan a existir por obra de un ajente. I es así que en la idea de ser que comienza a existir por obra de un ajente se contiene la idea de efecto, del propio modo que en la idea de ajente que con su virtud da el existir a otro ser se contiene la idea de causa; luego tambien la experiencia interna nos suministra datos para que nuestra mente pueda remontarse de ellos al concepto puro de causa i efecto.

I aquí harémos una advertencia análoga a la que dejamos hecha respecto de la sustancia, a saber: que si bien la nocion de causa i efecto surje primitivamente en nuestro entendimien-

to por virtud de abstraccion que ejercitamos sobre los datos de la experiencia, puédesela sin embargo considerar luego en sí misma; i mirada por este aspecto, la nocion de causa no contiene sino la pura idea de ajente que con su accion puede dar existencia a un ser, así como la nocion de efecto no contiene sino la pura idea de cosa que existe en virtud de un ajente.

ARTÍCULO IV.

De varias especies de causas.

1. Aunque la nocion de causa, en razon a implicar siempre la de ajente que con su accion da existencia a un ser distinto de él, sea un concepto simplicísimo, puédesele sin embargo dividir en varios otros correspondientes a los varios aspectos por donde la causa se mire en relacion con su efecto. I como quiera que el vínculo de relacion entre la causa i el efecto consista en el acto productivo, de aquí que en la causa quepa considerar, ora *el tiempo* en que produce su efecto, ora *el modo* en que lo produce, ora en fin *la cualidad del efecto* por ella producido. De estas tres maneras de considerar la causa en jeneral nacen varias especies de causas: dirémos algo sobre las principales entre ellas.

2. Por razon del *tiempo* en que la causa produce su efecto, divídesela en *instantánea* i *sucesiva*, segun que da el ser a su efecto propio con accion instantánea o con accion sucesiva. Cuando la causa es instantánea, como que obra sin solucion de continuidad de tiempo, su efecto es cabal desde el momento mismo de ejercer ella su accion; pero cuando es sucesiva, por el hecho mismo de ejercer su accion en tiempo discontínuo, no da completo existir al efecto desde el momento mismo que comienza a producirlo.

3. Por razon del *modo* en que la causa concurre a producir el ser del efecto, divídesela en *eficiente*, *final*, *formal* o *ejemplar*, i *material*. Llámase *eficiente*, cuando, en ella no miramos otra cosa sino al ajente en cuanto con su accion produce el efecto; *final*, cuando consideramos el fin que con su accion se propone; *formal*, cuando consideramos en sí

misma la forma que con su accion imprime en el efecto; *ejemplar*, cuando consideramos esta misma forma o esencia que con su accion imprime al efecto, en cuanto la tal forma es semejanza de una idea típica; i últimamente, *material*, cuando consideramos la materia sobre que el ajente ejerce su accion para producir el efecto respectivo.

Subdividiendo la causa eficiente, llámasela *primera* i tambien *creadora*, cuando es productora del ser todo entero; *segunda* o simplemente eficiente, cuando es productora de un determinado jénero de ser; *principal*, cuando produce el efecto por su propia virtud, e *instrumental*, cuando lo produce por virtud ajena: por ejemplo, el fuego es causa principal de la combustion en cuanto la produce por su propia virtud; pero el buril es causa instrumental, en cuanto no produce su efecto sino por virtud del escultor que se sirve de él para labrar la estátua.

De aquí se colije que el efecto producido por una causa instrumental, no ha de atribuirse a ella, sino a quien respecto de ella sea causa principal; i esto se hace mas claro aun, considerando que el efecto no reproduce en sí la forma del instrumento, sino la forma concebida por la causa principal; por ejemplo, la estátua no recibe del buril su forma, sino de la que tiene en la mente del escultor que es causa principal de la estátua. Mas no por esto se entienda que la causa instrumental no sea verdadera causa, pues aunque no produzca su efecto sino por la virtud que recibe de la causa principal, tiene una operacion propia derivada de su naturaleza misma, i por medio de la cual es apta para producir un efecto i no otro: así, por ejemplo, el buril, por su naturaleza misma es apto para abrir huella en el mármol, si bien la forma que su huella traze en el mármol depende de la accion del escultor, que usa el buril como instrumento. Por aquí se ve cuan erradamente enseñó King que las causas instrumentales carecen de toda actividad, i que por consiguiente no son verdaderas causas.

4. Ultimamente, por razon de la *cualidad del efecto*, o del término producido por la accion de la causa, divídesela en *inmanente* i *transeunte* (o *transitiva):* lo primero, cuando el término producido por el ajente se queda en él modificándolo; lo segundo, cuando el término es exterior al ajente;

por ejemplo, el alma es causa *inmanente* de sus actos intelectivos, i al acto mismo de la inteleccion se le llama *inmanente* en cuanto del alma nace i en ella se termina; pero el escultor es causa *transeunte* de su estátua, i al acto mismo que obra trasformando en estátua el trozo de mármol, se le llama *transeunte*, en cuanto es un término de su accion, exterior a él. De aquí se colije que la causa inmanente, en cuanto a sí propia se modifica, se perfecciona tambien a sí propia, como por ejemplo, el alma al entender, no da perfeccion alguna al objeto por ella entendido, sino que se la da a sí misma en cuanto pasa del estado de ignorar al acto de conocer. Por el contrario, cuando el escultor trasforma en estátua un informe trozo de mármol; no se da con esto a sí mismo perfeccion alguna, sino que la da él al término externo de su accion, convirtiendo en una bella estátua aquel informe trozo de mármol.

Con estas meras nociones sobre lo que es causa inmanente i causa transeunte, caerémos en la cuenta de cómo los filósofos jermánicos al llamar a Dios *causa inmanente* del mundo, se inhabilitan para distinguir de Dios el mundo; i como tambien Leibnitz desconoció la verdadera índole de la causa *transeunte* cuando dijo que el concepto de este jénero de causa es tan absurdo como lo es el de que una accion pueda pasar del ajente a cosa alguna exterior al mismo. Nó: el concepto de causa transeunte no expresa que la accion pase del ajente a cosa alguna exterior al mismo, sino que el término de la accion es producido fuera del ajente.

ARTÍCULO V.

Del principio de causalidad, i de su valor.

1. Explicado hasta aquí cómo el alma adquiere la idea de causa i efecto, podemos ya inquirir cómo se eleva al *principio de causalidad*, i examinar qué valor objetivo tenga este principio.

No se necesita exámen mui prolijo para entender cómo una vez adquirida la nocion de causa i efecto, basta con

ella para que la mente se eleve a percibir el principio jeneral de causalidad. Este principio no expresa otra nocion sino que el efecto tiene *dependencia esencial* de su causa: es así que esta dependencia resulta de la nocion misma de efecto, pues esta nocion implica el concepto de ser dependiente del ajente que lo produce; luego la mente, al analizar la nocion de *efecto*, puede elevarse al concepto abstracto de esa dependencia; concepto que expresa con el siguiente juicio: *todo efecto tiene causa.*

Este juicio expresivo del principio de causalidad no es sintético, como dice Kant, sino analítico, pues analítico ha de llamarse el juicio cuando en el análisis del sujeto se halla el predicado que al sujeto mismo conviene; i ya hemos visto que el mero análisis de la nocion de efecto nos da la de la dependencia en que está de su causa, i que la nocion de esta dependencia se halla contenida en el principio de causalidad. Pero este principio ¿nace solo de una lei sujetiva en cuya virtud nuestra mente sea forzada a imajinar un cierto enlace entre los hechos, o es una lei objetiva, fundada en el ser de los hechos mismos?

2. El valor objetivo del principio de causalidad ha sido siempre inexorablemente negado por todos cuantos han tenido el prurito de combatir la objetividad i realidad de la ciencia. I esto se comprende bien, pues consistiendo la ciencia, como unánimemente enseñan los grandes maestros, en el conocer las causas de las cosas, natural era que los enemigos de la ciencia quisieran matarla, como lo habrian hecho si hubieran quitado al principio de causalidad todo valor objetivo. Enesidemo entre los antiguos, Glanwill, Hume i Kant entre los modernos, parécenos que son los mas tenaces adversarios de la objetividad de ese principio; pero sus argumentos, bien que fundados en diversos puntos de partida, no pasan de ser pobres sofismas, porque expresando el principio de causalidad una relacion de dependencia entre el efecto i la causa, por objetivo i real ha de tenérsele cuando se vea ser objetiva i real esa dependencia. Pues bien, para ver la objetividad real de esta dependencia, basta el siguiente raciocinio, a saber: la nocion de efecto implica la de ser que no existe en virtud de su misma esencia; es así que en la nocion de ser que no

existe por su esencia misma se incluye el concepto de ser dependiente de otro; luego la dependencia en que el efecto está de su causa, es una cualidad derivada de la naturaleza misma del efecto, i por consiguiente tan real como el ser mismo del efecto producido por su causa respectiva.

Si pues el principio de causalidad expresa conexion entre el efecto i la causa, i si esta conexion es real ¿porqué se ha de negar valor objetivo a ese principio jeneral de ciencia?—Se le debe negar, responden a esta pregunta Enesidemo en lo antiguo i Hume en lo moderno, porque ese principio no expresa mas que una mera *relacion*, i toda relacion es de suyo sujetiva.—Tal es la sustancia de la escéptica argumentacion de esos filósofos; para refutarlos plenamente, veamos pues qué cosa sea una *relacion*, i examinemos el valor de los términos relativos.

3. El concepto de *relacion* es sencillo i claro por sí mismo: expresa vínculo, conexion entre dos o mas cosas: tan luego como decimos que una cosa es *relativa*, al punto entendemos que hai otra u otras con quienes en algun modo se enlaza. Si analizamos con alguna atencion este concepto, hallarémos en él tres elementos, a saber: 1.°—*términos relativos;* 2.°—*fundamento* de la relacion, o nudo, digámoslo así, del vínculo que une a esos términos; 3.°—acto mental por cuyo medio referimos los términos unos a otros. Efectivamente, ni aun concebir podemos que *una* cosa *se refiera*, sin concebir *otra* cosa que sea término de esa referencia; pero tampoco podemos concebir que una cosa se refiera a otra, si no la concebimos dotada de alguna cualidad en cuya virtud se refiera, i a esto se llama *fundamento* de la relacion, que tambien hai que tomar en cuenta: por último, como quiera que dos cosas no puedan llamarse *formalmente* relativas sino en cuanto percibimos el vínculo de esa relacion, de aquí que para ello deba nuestro entendimiento comparar entre sí los términos respectivos, i por consiguiente que para hallar ese vínculo, sea necesario un acto mental.

4. La relacion puede ser o meramente *lójica*, o *real*, segun que meramente *lójicos* o *reales* sean los términos que la constituyan, pues necesariamente la relacion ha de ser informada i recibir su valor propio de la naturaleza de sus términos.

Lójica es la relacion cuando no tiene otro ser sino el que nuestro entendimiento le da con poner un órden en nuestros conceptos: i es *real* cuando realmente dependen entre sí las cosas que nuestro entendimiento aprende como relativas. Por ejemplo: cuando del hombre pensamos que es *especie racional* comprendida bajo el *jénero animal*, la relacion que concebimos es meramente *lójica* en cuanto no tiene otro ser sino el que le da nuestro entendimiento refiriendo a la nocion *jenérica* de *animal* la nocion *específica* de *hombre*, i viendo que la primera es mas universal que la segunda; pero cuando pensamos el vínculo que media entre padre e hijo, la relacion de nuestro entendimiento es *real*, en cuanto el hijo se refiere al padre por el hecho *real* de la jeneracion.

Por aquí se ve que la relacion tiene valor sujetivo u objetivo segun la índole de los términos que la constituyen; o lo que es igual, la relacion en sí misma no es necesariamente ni real ni lójica, sino que puede ser de una u otra especie, segun la índole de los términos que la constituyan. Erraron por tanto Hume i Kant siguiendo a los antiguos escépticos, lo propio que los filósofos que han opinado como Platon, en tener los primeros toda relacion por lójica, i en profesar los segundos que toda relacion es necesariamente real.

5. Considerando hasta aquí la relacion en sí misma, hemos hallado que su valor de objetiva o de sujetiva depende de la naturaleza de los términos que la constituyan. De aquí se infiere que es imposible comprender la naturaleza de la relacion sin comprender la de sus términos, pues que de ésta ha de depender aquella. Examinemos el punto.

Dos aspectos hai que considerar en los *términos de la relacion*, a saber: 1.° lo que cada cual de ellos es de por sí, 2.° lo que los constituye en calidad de referibles. Por ejemplo, cuando yo pienso en el ser de Pedro, padre de Antonio, pero no le pienso como ser que ha enjendrado a Antonio, habré formado el concepto de su esencia como hombre, junto con sus propiedades individuales, como si es músico, o de talento, o alto, etc., pero no le habré concebido como término de la relacion que tiene con Antonio, pues así no lo concebiré sino cuando le piense como ser que ha

enjendrado a Antonio. Pues bien, claro está que la mera consideracion del ser de un término relativo, separada de lo que es como tal término de relacion, no puede servir como principio de donde se deduzcan las propiedades de los términos relativos, sino que estas propiedades deben deducirse de considerar los términos relativos bajo la forma que los constituye en calidad de tales.

Pues estas propiedades de los términos relativos, así consideradas, son como sigue: 1.ª *El concepto de uno de los términos de la relacion lleva consigo el del otro término, i de aquí que en la definicion del uno se incluya la del otro.* La razon de esto es que el concepto i definicion de una cosa se obtienen al tenor de la esencia de la cosa misma: es así que la naturaleza i esencia de los términos relativos consiste cabalmente en referirse el uno al otro; luego necesariamente el concepto de un término de la relacion ha de llevar en sí el del otro término, i forzosamente en la definicion del uno ha de incluirse la del otro: por ejemplo, en cuanto decimos que el padre es quien ha enjendrado al hijo, concebimos i definimos que el hijo es quien ha sido enjendrado por el padre. 2.ª *Los términos relativos deben entenderse como simultáneos.* Efectivamente, como simultáneos hai que entender dos términos cuando quiera que entendido el uno, lo quede tambien necesariamente el otro; i esto cabalmente sucede con los términos relativos por la razon explicada en el anterior axioma. 3.ª *Cuando la relacion de los términos sea mútua, su simultaneidad es, no solamente lójica, sino tambien real.* En efecto, para que haya simultaneidad no solamente lójica sino tambien real, es menester que un término se refiera al otro con reciprocidad real, es decir, con igualdad efectiva de mútua correspondencia, pues solo siendo *mútua*, que es el nombre propio de esta especie de relacion, puede ser *real* en uno i otro término.

Por aquí entenderémos cómo siendo real únicamente de parte del primer término la relacion entre la criatura i el Criador, no lleva de suyo simultaneidad de existencia de los dos términos, como no la lleva tampoco por igual razon la relacion entre la ciencia i el objeto de la ciencia. Mas claro, la criatura dice necesariamente relacion *real* al Criador, i la ciencia a su objeto; pero no viceversa.

ARTÍCULO VI.

Del conocimiento de las causas eficientes i finales en su relacion con las ciencias físicas.

1. Siempre se ha estimado, no solo útil sino indispensable para el estudio de la naturaleza, el conocer las causas eficientes i finales, pues enlazados los seres del mundo como entre sí lo están, i como ya mas adelante lo verémos, por una subordinacion natural de fines i de operaciones, imposible es al naturalista entender el vínculo que los enlaza si despues de haber conocido los hechos i sus leyes, no se remonta a conocer sus causas eficientes i finales. Aristóteles, siguiendo en pos de su maestro Platon este procedimiento científico, logró tales progresos en las ciencias naturales que aun hoi dia mismo se le tiene justamente por inventor de algunas de ellas, sobre todo de la *Zoolojía* i la *Anatomía comparada*. Con este procedimiento, en el siglo XIII, alcanzaron glorioso e imperecedero renombre Alberto Magno i Vicente de Beauvais, i posteriormente inculcado i practicado, al terminarse la Edad Media, por Leonardo Vinci, produjo para la edad moderna a Galileo con la innumerable secuela de físicos de los siglos XV i XVI, sujirió importantísimas observaciones al gran Leibnitz, i enjendró los descubrimientos maravillosos de su célebre competidor Isaac Newton. En nuestros dias mismos, por no citar a otros muchos naturalistas ilustres, hemos visto cómo el insigne Jorje Cuvier, aplicando científica i sistemáticamente al estudio de la naturaleza las causas eficientes i finales, ha logrado reconstruir los fósiles, distribuir el reino animal en cuatro tipos incomunicables, demostrar la unidad de la especie humana, comprobar científicamente la tradicion que la hace derivar de una sola pareja, i por último, confirmar con pruebas inconcusas lo reciente de la aparicion del hombre en el globo, derrumbando así los sincronismos fabulosos que tan audazmente la falsa ciencia quiso oponer a la cronolojía de los Sagrados Libros.

Verdaderamente, a vista de tan grandiosos resultados

como las ciencias naturales deben al aprecio que sus mas ilustres cultivadores han hecho de las causas eficientes i finales en el estudiar la naturaleza, increible parece que pueda existir hoi en Francia una secta fundada por Augusto Comte, para quien tomar estas causas en cuenta es cosa, no solo inútil sino perjudicial a ese estudio mismo. Pero desgraciadamente la tal secta existe: llámase a sí propia *escuela positivista*, i tiene por principales representantes a Littré i al tristemente célebre Ernesto Renan, los cuales dicen no solo que el investigar las causas eficientes i finales de las cosas es imposible a la mente humana, sino que estorba mucho para explicar los fenómenos de la naturaleza, i que ese empeño de los antiguos i de no pocos naturalistas modernos tiene la culpa del mezquino i lento progreso de las ciencias naturales, no ménos que de los errores que las infestan. De aquí deducen que el naturalista debe limitarse a observar los hechos de la naturaleza i referirlos a unas cuantas leyes jenerales, sin curarse de investigar ni las causas que los producen ni los fines a que están ordenados.

Como se ve por esta exposicion, no niegan los tales *positivistas* que haya en realidad causas eficientes i finales, sino que tienen por vano i dañoso al perfeccionamiento de las ciencias naturales el meterse a investigar esas causas: ténenlo por vano, en cuanto, segun ellos, la mente humana no alcanza a conocer los fines para que Dios ha creado cada especie de cosas; i ténenlo por dañoso en razon a que, dicen ellos, con investigar las causas finales se pierde el tiempo que debe emplearse en investigar las causas físicas, únicas que al hombre es dado conocer, i únicas adecuadas para darnos la ciencia de la naturaleza.

2. Examinemos, pues, los antojos pseudocientíficos de esta tal escuela *positivista*, i al efecto, planteemos dos cuestiones, a saber: 1.ª—¿Es posible a la mente humana el conocer las causas eficientes i finales? 2.ª—¿Es provechoso, i aun necesario al estudio de la naturaleza el investigar esas dos especies de causas.

3. En cuanto a lo primero digo que, so pena de proclamarse escéptico, nadie negará que la *ciencia* no consiste en saber que las cosas son, sino en conocer los princi-

pios o razones supremas del ser de las cosas, o lo que es igual, el *por qué* son las cosas: de aquí que negar en absoluto a la mente humana posibilidad de conocer las causas de los hechos, equivalga a profesar el cánon fundamental de todo escepticismo. Sin duda muchas veces no alcanzamos a conocer de las cosas mas que sus causas probables, i a veces ni aun éstas; pero seria grave error tener por imposible en todo caso el conocer con certidumbre las causas, pues que realmente hemos visto descubrirse las de numerosos e importantes hechos. Esto no lo pueden contradecir los mismos positivistas si quieren ser consecuentes a sus propios principios, pues ellos no niegan que la mente humana pueda conocer muchas propiedades de las cosas, como quiera que segun ellos mismos, no es posible erijir ciencias naturales sin reducir a ciertas leyes jenerales aquellos hechos entre quienes se vea alguna semejanza, i claro es que esta semejanza no puede verse de otra manera sino percibiendo las propiedades semejantes que concurran en la variedad de los hechos observados.

Pues bien, una vez concedido esto, no pueden ménos de concedernos tambien los positivistas que a la mente humana es dado conocer las causas *formales*, o los principios constitutivos de las esencias de las cosas, pues las propiedades naturales de una cosa tienen como principio en quien residen la esencia de la cosa misma, i por consiguiente, conocida la naturaleza de las propiedades, eslo tambien la del ser en quien residen: no otro es el fundamento de aquel raciocinio con que no ya solo podemos, sino tambien debemos inferir que semejante es la naturaleza de los hechos que se nos ofrezcan dotados de propiedades semejantes.

I lo propio cabe decir respecto de las causas finales, porque si bien es cierto que desconocemos los fines privativos de muchas cosas, eslo no ménos que por un raciocinio fundado a *priori* en las relaciones inmutables del mundo para con Dios, sabemos que cada ser está ordenado a un fin propio, i que todos ellos tienen fines enlazados entre sí i subordinados al fin único del mundo. Esto sin contar con que hai cosas cuyo fin propio cono-

cemos: por ejemplo: ¿no sabemos que la vista nos ha sido dada para ver, los oidos para oir, las piernas para andar? Luego no es cierto que a la mente humana sea imposible el conocer causas eficientes i finales.

4. Pero si el conocer las causas eficientes i finales es posible a la mente humana ¿será tambien útil para estudiar la naturaleza? Tal es la segunda de las cuestiones arriba propuestas. Para resolverla digo que la utilidad de conocer esas causas a fin de investigar los fenómenos de la naturaleza, se deduce de la índole misma de las ciencias físicas o naturales. Objeto propio de estas ciencias, tales al ménos como hoi se las cultiva, es analizar, clasificar i reducir a leyes los hechos que nos ofrece espontáneamente el mundo sensible, o cuya observacion nos procuramos por medio del arte. ¿I qué otra cosa son estas *leyes* sino las que rijen el obrar de las sustancias corpóreas? Luego conocemos las sustancias corpóreas en calidad de causas productivas de fenómenos; i siendo esto así, dicho se está que léjos de estimarse dañosas al estudio de la naturaleza la investigacion i aplicacion de las causas eficientes, no son sino mui útiles i aun grandemente necesarias.

Agréguese a esto que el investigar la causa de un fenómeno, no solamente es útil i aun necesario para conocerlo, sino que muchas veces da ocasion a descubrimientos importantes, ora teóricos, ora prácticos, no solo respecto de la ciencia a quien el fenómeno inquirido corresponda, sino tambien respecto de otras, i aun respecto de las artes conexas a la industria. Pondré un solo ejemplo. Observado constantemente que en un tubo de bomba el agua se eleva con el émbolo a cerca de treinta i dos piés de altura, i cuando ya los físicos llevaban largo tiempo de inútiles afanes para dar con la causa de este fenómeno, llegóse por fin a conocer que consistia en la presion de la atmósfera sobre la superficie libre del líquido, cuya columna se equilibra con la misma presion. Pues este descubrimiento puso a los físicos en la pista para inventar el *barómetro*, llevándolos a comprender, por reiterados experimentos, que si a un tubo de mediana lonjitud i tapado en una de sus extremidades se le llena de un líquido que no se evapore, i

sumerjiéndolo despues en un líquido semejante, se destapa aquella extremidad del tubo conservándolo sumerjido en posicion vertical, la columna líquida se eleva en el tubo fijándose sobre el nivel del líquido contenido en el vaso, a una altura en proporcion con la presion atmosférica, i por consiguiente, puede indicar las variaciones do la atmósfera, i aun usarse, mediante algunas precauciones, para medir la elevacion de los parajes. La invencion del barómetro abrió camino a la del *manómetro.* I hé aquí cómo, descubierta la causa de un notable fenómeno, llegóse por un procedimiento de todo punto racional a inventar dos instrumentos utilísimos, uno a las ciencias físicas, i otro a la industria. Esto no es mas que un ejemplo entre tantos como pudiera alegarse; pero aun cuando no hubiese otro, bastaria él para mostrarnos que el investigar las causas no es falaz ni estéril respecto de las ciencias naturales, como se propala por los sectarios de eso llamado *filosofía positiva.*

5. Lo dicho de las causas *eficientes* se aplica tambien a las *finales,* pues que si cada ser cumple su fin propio mediante el ejercicio de su actividad propia, síguese de aquí que la naturaleza de los fines debe conformarse a la de la especial operacion por cuyo medio se los cumple; i como quiera que el obrar de las causas físicas, en razon a ser por su naturaleza misma fatal i necesario, es siempre uniforme, de aquí que, una vez conocido el fin de ese obrar, sea fácil conocer tambien la lei que lo rija i determine. Esto sin contar quo el conocimiento de las causas finales puede en muchos casos facilitar al naturalista el descubrimiento de las eficientes, como quiera que habiendo de conformarse la naturaleza de cada fin a la del obrar por cuyo medio se cumple, claro es que recíprocamente la naturaleza de cada operacion ha de ser conformo a la del ser operante, pues que siendo principio de toda operacion la naturaleza, necesariamente ha de conformarse a la naturaleza misma el fin a que la operacion de cada ajente esté ordenada. Por eso, tan luego como el naturalista conozca el fin para que se realizan ciertos fenómenos, puedo fijar su mente en el averiguar la causa que los produce, i una vez conocida esta

causa, determinar las leyes que los rijon. No anduvo, pues, acertado Martin cuando censuró aquella solemne sentencia de Leibnitz sobre que el naturalista puede hallar en las causas finales la demostracion de las leyes físicas.

6. Pero no so infiera do aquí quo el mero conocimiento de las causas finales basta a dar razon de todos i cada uno de los fenómenos de la naturaleza; doctrina quo no pocas veces se ha atribuido a los que sostenemos la teoría expuesta acerca de esas causas, echándonos en rostro que miéntras debíamos dedicarnos a investigar las causas próximas e inmediatas de los fenómenos particulares, hemos malgastado el tiempo en imajinar los fines particulares a que Dios los ha ordenado, haciendo así intervenir como un *Deus ex machina* al Autor do la naturaleza en el explicar los hechos naturales. Pero todo esto es una mera i ridícula calumnia, terminantemente desmentida entre otros por el mismo Leibnitz cuando dijo con su acostumbrada agudeza que «se puede, i aun se debe explicar »*mecánicamente* los efectos particulares de la naturaleza, »pero sin perder de vista los fines i usos maravillosos a »que la Sabiduría de Dios los ha ordenado, pues que no »solamente los principios jenerales de la Física, sino tam»bien los do la Mecánica misma están bajo la direccion »de una suprema intelijencia, sin mirar a la cual, vano es »querer explicarlos.»

CAPÍTULO III.

De los principios.

ARTÍCULO I.

Del conocimiento de los primeros principios.

1. La adquisicion de ideas contiene ya en jérmen la de principios, pues conocer los primeros principios, tanto vale como percibir aquellas relaciones que nuestra intelijen-

cia descubre inmediatamente en las ideas de las cosas, ora excluyendo de cada cual la que ve serle opuesta, ora cotejándola con alguna nota que directa i próximamente la caracterice. Llámase tambien *inmediatos* a esos principios, o *verdades por sí mismas conocidas (per se notæ)* en razon a que para conocerlas no hai que apelar a concepto alguno intermedio ni a discurso o raciocinio alguno subsiguiente, sino que basta con analizar una idea para ver lo que conforme a sus respectivos principios, está en ella afirmado o negado. Podemos, pues, definir los principios diciendo que son *aquellas proposiciones cuyo predicado se encuentra en el análisis mismo del sujeto*: por ejemplo, tan luego como percibimos la idea de *ser*, vemos su oposicion con la *nada*, i tan luego como percibimos la nocion de *efecto*, hallamos en ella misma la de *causa*: de aquí que el entendimiento pronuncie los dos siguientes juicios: *lo que es, por el hecho mismo de ser, es imposible que no sea:—no puede haber efecto sin causa.*

De ser oríjen de los principios el inmediato cotejo de las ideas, se comprende a primera vista por qué al vario modo en que los filósofos entienden el oríjen de las ideas, corresponde igual variedad en el explicar el conocimiento de los primeros principios, i por qué en consecuencia, los sensualistas les dan por oríjen la sensacion, los idealistas los tienen por *innatos*, o por productos de la instintiva actividad del entendimiento, i los ontólogos por objeto de *intuicion*. Pero nosotros no examinarémos ahora estas diversas opiniones, por haber refutado ya los sistemas ideolójicos, de quien son un mero corolario, i nos limitarémos a investigar la via que siga el entendimiento en el conocer los primeros principios.

2. Conocer los primeros principios equivale, hemos dicho, a conocer inmediatamente la relacion de las ideas entre sí: de aquí que para explicar cómo adquirimos los primeros principios, baste explicar cómo conocemos inmediatamente la relacion entre las ideas. Pues bien, para esto son menester dos condiciones: 1.ª que el entendimiento pueda reflexionar sobre las ideas para advertir la relacion que entre sí guarden: 2.ª que pueda percibir el hecho de esta relacion. Es así que de una i otra operacion es

capaz el entendimiento: de la primera, porque el entendimiento es facultad reflexiva, i de la segunda, porque, de suyo está ordenado a percibir lo que se le muestra como evidente i que no le es dado ni aun poner en duda; luego el conocimiento de los primeros principios se obtiene por medio de la reflexion que el entendimiento ejerce sobre los conceptos que adquiero. Por ejemplo, una vez adquiridos los conceptos de causa i efecto, mediante su mútua comparacion, el entendimiento, con solo ella, percibe la imposibilidad de dar a una cosa valor de *efecto* sin presuponer necesariamente otra cosa que la haya producido, i una vez percibida esta imposibilidad, formula el principio de que *no puede haber efecto sin causa.*

3. Esta explicacion que damos del conocer los primeros principios, dista igualmente de la que dan los sensualistas i los idealistas: de la primera, porque para nosotros no son los sentidos quienes perciben los principios, sino el entendimiento, que analizando las nociones por él adquiridas, i percibiendo inmediatamente la relacion que entre sí guardan, la *sinteliza* luego en un principio correspondiente.

Difiere no ménos nuestra explicacion de la que dan los idealistas, en primer lugar, porque estos tienen a los principios por absolutamente independientes de la experiencia, miéntras que para nosotros, si bien el conocimiento de los primeros principios se obtiene analizando i sintetizando los conceptos, sin embargo, como quiera que el entendimiento adquiere estos conceptos por el medio de abstraerlos de los objetos sensibles, de aquí que demos al conocimiento de los primeros principios un valor objetivo. En segundo lugar, miéntras que los idealistas, ora tienen por innatos los primeros principios, ora los tienen por mero producto instintivo de la intelijencia, nosotros negamos ambos supuestos, en cuanto, por una parte, no admitimos como innata sino la facultad intelectiva, junto con la tendencia o natural disposicion para percibir las relaciones inmediatas de las ideas, o los primeros principios; i por otra parte, léjos de conceder que el conocimiento de los primeros principios sea producto de la actividad instintiva, lo tenemos por resultado de la reflexion que nues-

tra mente ejerce sobre sus conceptos adquiridos, i lo creemos determinado conforme a la naturaleza misma de las esencias representadas por los conceptos,

Es decir que, para nosotros, el entendimiento, en el conocer los primeros principios, léjos de inventar caprichosamente relaciones entre las ideas, no hace otra cosa sino reproducir en sus juicios las relaciones que verdaderamente ve existir en las esencias representadas por las ideas.

4. Dos notas características han de tener los primeros principios: 1.ª el ser *inmediatamente evidentes*; 2.ª el ser *indemostrables*: lo primero, porque en tanto se los conoce en cuanto se ve lo que la mera nocion de una esencia incluye o excluye: por ejemplo, el *principio de contradiccion* está dotado del carácter de evidencia inmediata, por cuanto lo obtenemos viendo en el simple análisis de la idea de *ser*, que excluye la de *no ser*. De este primer carácter de evidencia inmediata nace el otro de la indemostrabilidad; pues fin de toda demostracion es hacer evidente lo que por sí mismo no se ofrece como tal; i es así que los primeros principios, en tanto son tales en cuanto por sí mismos se ofrecen como evidentes; luego no necesitan ser demostrados.

De estos dos caractéres ontolójicos de los primeros principios, nacen otros dos que acompañan a su conocimiento, a saber: 1.° La *certeza*, pues ésta nace de la evidencia; i como quiera que los primeros principios están dotados de evidencia absoluta, de aquí que tengan que ser ciertos, i que necesariamente se llevan tras de sí el asentimiento de nuestra intelijencia; 2.° La *imposibilidad de que sean erróneos*, pues si bien cabe error en los principios *mediatos*, como sucede cuando se toma como verdadero o cierto un término medio que o es falso, o no es mas que probable, no así cabe en los primeros juicios, o principios, porque en ellos se percibe la conveniencia o disconveniencia de sus términos *inmediatamente*.

ARTÍCULO II.

Explícase cómo el entendimiento puede pasar del órden abstracto de las ideas i de los principios, al órden real.

1. Tan luego como el entendimiento ha adquirido las ideas i los principios inmediatos que de ellas se derivan, ya está en posesion de los primeros elementos del conocer. Pero como quiera que, por una parte, las ideas no representan sino esencias desnudas de las notas reales que las individualizan, i por otra parte, los principios, bien que absolutos en sí mismos, son sin embargo hipotéticos en órden a la realidad, de aquí que no tengan virtud intrínseca para trasportar a la mente, del mero órden abstracto e ideal, al órden concreto i real. Pero al fin i al cabo, este tránsito no puede verificarse sino por percepcion inmediata de algo en donde el entendimiento halle realizada la esencia por él contemplada en la idea, i a cuya realidad pueda aplicar los principios abstractos ya por él adquiridos, de manera que le sea dable elevarse, por virtud de estos mismos principios, a las causas de quien la dicha realidad dependa próxima o remotamente. Pues bien, este *algo* que inmediatamente puede percibir el alma, es o la existencia de los cuerpos, o la de sí misma, porque la existencia de Dios, como lo verémos en otro lugar, no se conoce sino por raciocinio, i la de las intelijencias separadas no se conoce sino por Revelacion. Ya en otra parte, al hablar de cómo el alma se conoce a sí misma, demostramos que si se trata de la existencia del alma humana, la conocemos por medio de la conciencia, i si se trata de su naturaleza, la conocemos por medio del raciocinio: réstanos, pues, ahora únicamente investigar cómo el alma pueda por obra del entendimiento conocer los cuerpos.

2. Que nuestro entendimiento percibe los cuerpos, cosa es indudable, pues que acerca de ellos juzga i raciocina, como cuando dice:—este cuerpo es un viviente; este indi-

viduo es un hombre.—Juicio no puede haber sin previa nocion de términos sobre quien recaiga; luego para que el entendimiento pueda juzgar acerca de los cuerpos, menester es que los haya percibido ántes. I asentado con esto que indudablemente el entendimiento percibe los cuerpos, no resta averiguar otra cosa sino el cómo se efectúe esta percepcion.

Para ello, forzoso me parece recordar la distincion entre el conocer directo i el indirecto: *directo*, cuando la respectiva potencia percibe en sí i por sí mismo el objeto conocible; *indirecto*, cuando no lo percibe sino en el acto i por el acto de otra potencia perceptiva. Recordando esto, digo que si bien el entendimiento, por las razones expuestas al tratar especialmente de esta facultad, no puede percibir con conocimiento directo los cuerpos, en razon a que el objeto primario del entendimiento no es sino las esencias abstraidas de las notas materiales e individuales, puede en cambio percibirlos por vía de conocimiento indirecto, es decir, en cuanto percibe los actos de los sentidos, que son la potencia perceptiva de los cuerpos. Uno es siempre en nosotros el ajente, ora cuando sentimos, ora cuando entendemos, i de aquí que podamos ejercer nuestra reflexion sobre los actos sensitivos lo propio que sobre los intelectivos. Pues bien, tan luego como nuestro entendimiento reflexiona sobre nuestros actos sensitivos, no podemos ménos de adquirir simultáneamente la percepcion intelectual de los cuerpos; i la razon de esto es que el entendimiento, en el percibir los actos sensitivos, tiene que percibirlos tales como realmente existen, pues la percepcion de un acto, en cuanto es tal percepcion, no implica abstraccion alguna: es así que las sensaciones son inseparables de los correspondientes términos sentidos, o de los cuerpos, pues que sentir sin cosa que sea sentida, es contradictorio; luego con el acto mismo que el entendimiento, o por mejor decir, el alma percibe la sensacion, con ese mismo acto percibe tambien el cuerpo, término de la sensacion.

Uno e idéntico es, por tanto, el acto reflexivo que ejercemos sobre nuestra sensacion i sobre el objeto por medio de ella aprendido; solo que a ese acto uno e idéntico le lla-

mamos *reflexion*, en cuanto aprende la sensacion como una modificacion de nosotros mismos, i lo llamamos *percepcion intelectiva* del singular corpóreo en cuanto se extiende al objeto que ha sido el término de la sensacion. Por aquí se ve pues, cómo el conocimiento intelectivo no es directo sino indirecto, en cuanto por medio de él percibimos los cuerpos, no en sí ni por sí mismos, sino mediante reflexion sobre el acto de la potencia sensitiva que los percibe directamente.

3. Quede, pues, sentado que no solo con los sentidos, sino tambien con el entendimiento percibimos los cuerpos, salvo la ya notada diferencia de que la percepcion obrada por los sentidos es directa, i la obrada en el entendimiento se realiza por conocimiento indirecto. Pero seria errado inferir de aquí que la percepcion sensitiva de los cuerpos lleve ventaja alguna a la intelectiva, pues los sentidos no perciben los cuerpos sino en calidad de meros hechos, miéntras el entendimiento los considera como realizacion concreta de la esencia que de ellos abstrae: así por ejemplo, cuando mi vista percibe al individuo Pedro, no ha percibido otra cosa sino un mero hecho; pero cuando luego mi entendimiento, despues de haber percibido la esencia del hombre i haberse informado de la idea respectiva, se vuelve a contemplar a ese mismo individuo Pedro percibido por mi vista, no lo percibe como un simple hecho, sino como una realizacion concreta de la esencia humana. I hé aquí cómo el entendimiento, no solamente se trasporta de lo abstracto a lo concreto, sino que consuma i perfecciona aquella misma nocion concreta que aprende por medio de los sentidos.

CAPÍTULO IV.

De lo finito i lo infinito.

ARTÍCULO ÚNICO.

Idea de lo finito i de lo infinito, i orijen i naturaleza de la misma.

1. Cuando nuestra alma, partiendo del conocimiento que tiene de sí misma i de los cuerpos, procede a reflexionar sobre él con mayor atencion, halla en este su camino mental el concepto de lo *finito* i *continjente*, i desde aquí luego, por via deductiva, se remonta al conocimiento de Dios como Ser *infinito* i *necesario.*

Muchas cuestiones han movido los filósofos acerca de estas ideas; pero yo en vez de exponerlas prolijamente, me limitaré a señalar las conclusiones que acerca de este punto se derivan de la doctrina sana cotejada con las teorías erróneas.

Finito es lo que tiene límite o término, mas allá del cual nada hai perteneciente al objeto limitado; por ejemplo, límites de una línea son los puntos mas allá de los cuales no se extiende; límite del humano conocer es el término que la mente del hombre no traspasa. La nocion de *límite* presupone la nocion de *ser*, pues no se limita sino lo que es: por consiguiente en la idea de lo finito entran dos elementos: 1.° *el ser*; 2.° *la negacion de otro ser*. Es decir, como se desprende de estas definiciones, que la nocion de lo finito es *negativa*, no positiva, pues negativa se llama una idea cuando expresa carencia de alguna cosa, i efectivamente lo finito, en calidad de tal, envuelve la nocion de ser a quien faltan algunas perfecciones.

2. Pero ¿de qué modo adquiere esta idea de lo finito la mente humana?—Muchos han creido que la adquiere com-

parando las cosas finitas con la idea de lo infinito; pero, a mi entender, esa idea puede adquirirse por obra de la abstraccion aplicada a los datos que la mente recibe de la experiencia interna i externa. Por de pronto, la experiencia interna nos da testimonio de que nuestro espíritu obtiene sucesivamente nuevas perfecciones, como por ejemplo, que pasamos de ignorar a saber: pues bien, el entendimiento, como dotado que está de virtud para reflexionar i juzgar, puede comparar entre sí esos dos estados, i ver cómo desde el momento que ha sabido, posee una cualidad de que carecia cuando ignoraba: i es así que *finito* se dice al ser en cuanto se le considera que carece de una cosa; luego el alma se conoce a sí propia como finita cotejando los diversos estados por donde gradualmente pasa. De aquí el entendimiento, merced a la facultad que posee de abstraer i jeneralizar sus nociones, puede, mediante las ideas de *ser* i de *carencia (o privacion)*, ideas que debemos suponer en su dominio ántes que la de lo finito, elevarse de la idea de su propio ser a la del ser en jeneral, i de la idea de una cualidad de que se ve carecer, a la de carencia o privacion en jeneral: la union de estas dos ideas enjendra el concepto del ser, junto con el de privacion o carencia de otro ser; i ¿qué otra cosa es este concepto sino el concepto abstracto de lo *finito*?

Lo propio ha de decirse respecto de la experiencia externa; pues en efecto, el mundo exterior, que por medio de ella percibimos, nos ofrece un conjunto de seres, pensando en los cuales divisa nuestra mente gran variedad de limitaciones: ve, por ejemplo, que el bruto siente, pero no entiende, i halla que pues el bruto siente, *es*, pero que pues no entiende, *es limitado;* en el sentir está el ser; en el no entender, el límite. Ve, por el contrario, nuestra mente que el hombre es sensitivo e intelectivo, i comparándolo entónces con el bruto, halla privado al bruto de una cualidad que constituye la nota característica del hombre: i es así que el contemplar al ser como privado de una cualidad enjendra el concepto de ser finito; luego el entendimiento puede adquirir tambien este concepto mediante comparacion que haga entre los objetos que le ofrece la experiencia externa.

Por aquí se ve que la idea de lo finito no se adquiere, co-

mo lo profesó Malebranche en pos de la escuela cartesiana, deduciéndola de la idea de lo infinito, sino por medio del cotejo que el alma pone entre varios objetos o entre varios estados de un objeto mismo.

3. Del concepto de lo *finito* surje por derivacion natural el de lo *continjente;* es decir, que el alma, despues de conocer a sí misma i al mundo como seres finitos, pasa con natural transicion a contemplar los mismos objetos como continjentes.

Llámase *continjente* a lo que no tiene en sí mismo la razon de su propio ser, i puede por tanto existir o no existir; de manera que para concebirlo como existente, es forzoso presuponer la accion de una causa que le haya dado existencia. Llámasele tambien *condicional,* en cuanto no se le concibe existente sino *a condicion* de que exista una causa que lo haya producido. Por aquí se ve que para adquirir la nocion de *continjencia,* no es menester mas sino que la mente, apoyada en la nocion de causa i efecto, comience a labrar sobre la idea de ser finito.

Prueba.—La idea de ser finito equivale a la de ser limitado. Los límites de un ser han de provenir, o de él mismo, o de un ajente exterior: de él mismo no pueden provenir, porque el límite es carencia de ser, i el ser tiende siempre al ser, i no a la carencia de ser; luego provienen de un ajente externo. Pero si provienen de un ajente externo, entónces el ser mismo en quien esos límites están, tiene que existir en virtud de una causa externa: i es así que lo que existe en virtud de otro ser causa de su existencia, es *continjente;* luego en conociendo el alma a sí propia i al mundo como seres finitos, ha de conocerlos tambien como seres continjentes.

4. A lo *continjente* i *condicional,* opónese lo *necesario,* lo *absoluto* i lo *incondicional* (o *incondicionado),* como a lo *finito* se opone lo *infinito.*

Absoluto, necesario e incondicionado llámase al ser que existe por virtud de su misma esencia; nada ni de manera alguna es en él *potencial,* sino que todo i necesariamente es *actual,* i aun por eso se le denomina simplemente *acto puro.*

Infinito llámase al ser que carece de todo límite. Pero nó-

tese aquí bien la diferencia que hai entre lo *infinito* i lo *indefinido*; pues por lo primero entendemos el ser no circunscrito en sí propio por límite alguno, miéntras con lo segundo expresamos la potencia en que nuestra mente está de asignar un límite al ser abstractamente concebido: por ejemplo, *indefinido* llamamos a un número en cuanto, auméntesele todo lo que se quiera, lo concebimos siempre susceptible de nuevo aumento.

Con esto ya entenderémos cómo la idea que tenemos de lo infinito, es *positiva*, i no negativa, como lo han pensado muchos. Ciertamente lo infinito implica ser con negacion de todo límite; pero como el límite es una negacion, i la negacion de negacion equivale a una afirmacion, de aquí que la idea de infinito, por el mero hecho de expresar *ser sin límite*, expresa cabalmente *plenitud de ser*, i de consiguiente es idea positiva.

¿Pero tenemos nosotros esta idea? Muchos lo han negado; solo que no han caido en la cuenta de que en el acto mismo de negarlo, dan por supuesta la existencia de lo propio que niegan. Porque vamos a ver: el que niega la idea de lo infinito, o entiende lo que niega, o no lo entiende: ¿lo entiende? pues idea tiene de ello: ¿no lo entiende? entónces nada niega, pues ignora qué es lo que niega. I no se diga que el concepto de lo infinito es inasequible a la mente humana, en razon a que para entender lo infinito seria necesario un conocer infinito, el cual es negado al hombre; semejante objecion no puede ponerla sino quien ignore la sencilla i obvia diferencia que hai entre el *conocer* i el *comprender*. Para *conocer* un objeto, basta con tener nocion de los caractéres que lo distinguen de todos los demas; pero para *comprenderlo*, es menester que se le conozca *todo íntegro* i segun *todo el modo* con que es en sí concebible.

Asentada esta distincion, dirémos que si de conocimiento comprensivo se trata, el Infinito no puede ser conocido sino de sí propio; pues por lo mismo que el conocimiento comprensivo de lo infinito ha de abrazar toda entera la infinidad de su ser, tiene que ser conocimiento infinito: i es así que conocimiento infinito no cabe en ser finito, pues el conocer, como que es modificacion del sujeto que conoce, ha de ser proporcionado a su naturaleza; luego solo de sí propio puede

ser conocido el Infinito. Pero, de que la humana intelijencia no pueda conocer infinitamente, o comprender al Infinito, no se sigue que tampoco pueda tener simple concepto de él; porque si así fuera, en primer lugar, ni aun en la otra vida podríamos conocer al Infinito, i en segundo lugar, ni aun en la vida presente seríamos capaces de conocer cosa alguna, pues ninguna hai en el mundo, por mínima que sea, que en calidad de conexa a todo el resto de los seres, pueda ser por nosotros *comprendida*. Nó: a la mente humana no puede negarse el simple concepto de lo Infinito, pues que para ello no ha menester otra cosa sino conocer al infinito como distinto de todo lo demas; i de esta manera puede nuestra mente conocerlo, en cuanto el concepto de infinito, por el mero hecho de implicar el concepto de ente que subsiste con plenitud de ser, nos lo ofrece claramente distinto de todos los demas seres.

5. Visto ya cómo a la mente humana es dado poseer el concepto de lo infinito, expliquemos ahora cómo se forma en ella este concepto. I aquí se nos viene a las mientes aquella celebérrima teoría de Locke i de Condillac sobre que la idea de lo infinito la formamos agregando perfecciones a perfecciones. Teoría absurdísima en verdad como pocas; porque si realmente la idea de lo infinito naciese en nosotros de esa agregacion de perfecciones a perfecciones, seguiríase de aquí que estaba en nuestra mano quitar i poner perfecciones al Infinito, del propio modo que lo está disminuir o aumentar cantidades a la extension indefinida; pero es así que, segun lo confiesa Locke mismo, el infinito *in actu*, es decir, el verdadero infinito, no es susceptible de aumento ni disminucion; luego su doctrina acerca del infinito es absurda.

Por otra parte, para que la idea del infinito se formase en nosotros por ese medio de agregar mentalmente perfecciones a perfecciones, seria preciso que nuestra mente fuera capaz de abrazar en su concepto todas las perfecciones posibles, que se hallan realizadas en el infinito; pero como esto no podria suceder sin que la mente humana conociese comprensivamente al infinito, de aquí otra prueba mas de lo absurdo de esa doctrina profesada por los empíricos. El error de todos ellos, comenzando por su jefe Locke, consiste en haber identificado lo *infinito* i lo *indefinido;* esta confusion los

ha llevado a tener por derivadas de un mismo oríjen comun las ideas del uno i del otro.

6. Para conocer la lejítima filiacion del concepto de lo infinito, entiendo que debe explicarse del siguiente modo: a saber: Conociendo el alma i el mundo, conocemos lo finito; el conocimiento de lo finito nos da el de lo contingente, i de aquí, mediante el principio de causalidad, se eleva nuestra mente a la nocion de una *causa primera*, es decir de una causa que no es efecto de otra alguna, sino que es improducida i subsistente por sí misma. Esta causa primera, improducida i subsistente, por quien todo ha sido producido, es la causa a quien damos el sacrosanto nombre de *Dios*. I he aquí como el primer concepto acerca de Dios, que en nuestra mente suscitan las criaturas, es el de la existencia de Dios como primera causa, o hablando el lenguaje de la escuela, *bajo la razon de primera causa*.

Sobre este primer concepto del ser divino, labra luego la mente para formarse el concepto de lo infinito. Pero ántes de elevarnos al concepto de Dios como causa primera, poseemos ya la idea del *ser*, que es nuestra nocion primitiva, junto con la idea de lo finito, que nuestra mente se forma labrando sobre la experiencia interna i externa. Una vez ya en posesion de estas dos ideas, natural es que tan luego como hayamos formado el concepto de Dios bajo la razon de causa del mundo, tratemos de inquirir si el ser de esta causa primera está circunscrito por algun límite, como el de los seres continjentes; i entónces raciocinamos así:—Para que el ser de la causa primera fuese limitado, su limitacion habria de provenirle, o de sí mismo, o de una causa superior: de sí mismo no puede provenirle, porque el ser tiende a ser, i el límite es carencia de ser; no puede tampoco provenirle de una causa superior, porque la primera causa, en el hecho mismo de ser primera, no puede reconocer superior; luego el ser de la causa primera excluye toda limitacion.

Cuando la mente se ha remontado a esta cima, ya alcanzó la nocion de Ser Infinito, pues infinito se llama el ser de quien se niega todo límite.

Por aquí se ve, pues, en resúmen que la mente adquiere la idea de lo infinito, labrando sobre el concepto de la prime-

ra causa, adquirido por via de una deduccion fundada en la naturaleza de los seres continjentes. Este concepto de Dios nada tiene que ver con el de los panteistas, pues estos entienden por ser infinito al ser abstracto i universal en calidad de comun a todas las cosas, miéntras que la sana filosofía no llama Infinito sino al Ser separado i subsistente, a quien por la pureza i plenitud de su ser mismo, distinguimos de todo lo demas.

CRITEREOLOJÍA.

El estudio de las facultades cognoscitivas, junto con el de las leyes que rijen las funciones de cada cual, lo propio que la explicacion sobre el oríjen i proceso del humano conocer, son cuestiones cuya solucion está encaminada al único fin de que averigüemos cómo se adquiere la ciencia. Pero la ciencia, como conocimiento perfecto que es, debe necesariamente, ya ántes de ahora lo hemos dicho, ir acompañada de certidumbre; lo cual presupone que la mente humana posee fuerzas adecuadas para conocer con certidumbre la verdad. ¿Es esto posible? ¿son efectivamente capaces nuestras facultades cognoscitivas para suministrarnos conocimientos ciertos? ¿I cuál es el principio supremo que nos asegura de la certeza de nuestros conocimientos? Tales son las cuestiones jenerales que me propongo examinar en esta parte de la filosofía que llamo *Critereolojía* (1), i que es complemento natural de los anteriores tratados, como destinada a mostrarnos el fin i natural complemento de las potencias cognoscitivas, que consiste en la eficacia que poseen para manifestarnos con verdad el objeto por ellas conocido.

(1) Llámase así de la voz griega *Kryterion*, que se interpreta (en castellano) *Juzgado* o *judicatura*, por cuanto a esta parte de la filosofía incumbe el juzgar acerca de la verdad del conocimiento.

CAPÍTULO I.

Del escepticismo.

ARTÍCULO I.

Indole de este sistema, i sus varias especies.

1. Bajo el nombre comun de *Escépticos*, sabido es que se comprende a los filósofos que enseñan ser imposible a la mente humana conocimiento alguno cierto; i al sistema filosófico, si tal puede llamarse, fundado sobre este aserto, llámasele *Escepticismo*. Podemos definirlo con Sexto Empírico *la oposicion de los fenómenos a los numenos, o de las apariencias a la realidad*. Varias son las especies de escepticismo; pero entiendo que se puede reducirlas a dos, a saber: escepticismo *vulgar* i escepticismo *trascendental*. Los partidarios del primero, a contar desde Pirron hasta Hume, niegan que la mente humana pueda conocer con certidumbre ninguna cosa tal como es en sí; pero le conceden noticia inmediata i cierta de sí propia i de sus propias afecciones. Fundan esta su teoría en argumentos de hecho, pues que al examinar todos i cada uno de los varios medios de conocer admitidos por los filósofos dogmáticos como criterios de certeza, intentaron demostrar que el hombre, usando de esos medios, incurre a cada instante en error, i por consiguiente que el sabio debe suspender todo juicio acerca de la naturaleza de las cosas. En las *Instituciones Pirronianas* i en los libros de Sexto Empírico *Contra los Matemáticos* se contiene todo cuanto el escepticismo vulgar puede imajinar contra la certidumbre del humano conocer: los escépticos posteriores nada nuevo dijeron que merezca especial mencion.

2. Pero en la segunda mitad del último siglo pasado, tentando Manuel Kant una via nueva, dióse a examinar prolijamente las facultades del alma, con el fin de investigar cómo la mente pueda llegar a conocer el *yo*, el mundo i a Dios, que son los tres grandes objetos de la ciencia filosófica; i si bien

no negó que la humana intelijencia reciba de los objetos mismos los primeros elementos del conocer, sostuvo sin embargo que la mente no percibe las sensaciones sino mediante las *visiones a priori* del espacio i del tiempo, i que para construir luego el conocimiento de sí propia i del mundo, necesita aplicar a las mismas sensaciones las categorías comprendidas bajo las formas universales *cantidad*, *cualidad*, *relacion* i *modalidad*. Pero como quiera que para Kant aquellas visiones del espacio i del tiempo, denominadas por él *formas de la sensibilidad*, lo propio que estas categorías, o *formas del entendimiento*, son leyes meramente sujetivas, de aquí infirió el filósofo aleman que no percibimos ni las cosas externas ni a nosotros mismos, sino en virtud de las leyes sujetivas de nuestra intelijencia, o que ni a la naturaleza sensible ni a nuestras propias almas las conocemos por lo que *son en sí*, sino por lo que nos *aparecen ser*.

Resultado final de todas las enmarañadas investigaciones del fundador del Criticismo sobre el oríjen del humano conocer, fué que el hombre no conoce sino meros *fenómenos*, pero nó los *numenos* de las cosas. A este escepticismo se le ha dado el nombre específico de *trascendental*, porque en efecto sus secuaces Kant i Fichte, saltando por encima de toda experiencia interna i externa, han tratado de investigar *a priori* cómo se producen en nosotros la una i la otra. De modo que toda la diferencia entre el escepticismo *vulgar* i el *trascendental* consiste en que miéntras los escépticos vulgares no llegaron a dudar de la existencia del *yo* ni de las apariencias, los escépticos trascendentales han tenido por una mera apariencia hasta la existencia misma del *yo*.

3. Para no quedarse enteramente en el vacío, Kant i Fichte hubieron de topar con una cosa que llaman ellos la *razon práctica*, i ésta dijeron que es quien nos pone en el terreno de la realidad mostrándonos en él las tres realidades que la razon teórica no alcanza a darnos. La teoría de aquellos filósofos acerca de este punto, puede compendiarse asi:—El hombre, dicen, siente que su conciencia le manda obrar de modo que *su accion pueda ser mirada por sus semejantes como lei universal*. Este mandato absoluto, o *imperativo categórico*, es un *hecho* evidentemente atestiguado por la conciencia, i de consiguiente hai que admitirlo como real sin ne-

cesidad de demostracion alguna, o por evidencia inmediata. Como quiera que la existencia objetiva de este tal imperativo categórico presupone que tambien existe objetivamente la libertad del alma humana, fuerza es concluir que en efecto hai que admitir esta libertad como un presupuesto necesario de la lei moral.

Añade a esto el filósofo de Koenisberg que si bien la felicidad no debe servir al hombre como motivo de obrar, debe sin embargo ser una consecuencia de la virtud, o del bien obrar. Pero como esta felicidad no es posible sino a condicion de que el alma sea inmortal i de que exista un Dios autor de ella, de aquí que la real existencia de la lei moral presuponga que realmente existen Dios i el alma inmortal. I hé aquí cómo la razon práctica nos obliga a tener por reales la libertad e inmortalidad del alma i la existencia de Dios; pero esto, no como verdades que se pueda demostrar, sino como *requisitos* de la existencia de la lei moral, o como *postulados*.

ARTÍCULO II.

Refútase el escepticismo antiguo i moderno.

1. Por el bosquejo que dejamos trazado del escepticismo antiguo i moderno, se ve que al examinarlo debemos considerar tres puntos: 1.° si se puede refutar el escepticismo, i qué método es el mas adecuado para ello; 2.° si no es tan contrario a la recta razon el escepticismo *vulgar* como el *trascendental;* 3.° si Kant i Fichte, con su *razon práctica* rebaten verdaderamente el escepticismo i sus consecuencias.

2. En cuanto a lo primero, sobre si es posible refutar el escepticismo, recordemos que toda demostracion puede ser *directa* o *indirecta*, segun que partiendo de un principio cierto, sacamos positivamente las conclusiones en él contenidas, o que no pudiendo hacer esto, nos limitamos a mostrar la verdad de una tésis por lo absurdo de su contraria. Pues bien, solo de este segundo modo, es decir, indirecta, no directamente, cabe demostrar la falsedad del escepticismo; i

la razon es que como toda demostracion directa tiene que partir de un principio cierto admitido por el adversario, i el escéptico empieza cabalmente por negar toda certeza, no hai medio de refutarle directamente. Por eso no iban del todo descaminados aquellos filósofos griegos que declararon imposible toda disputa con los escépticos.

Pero si no se puede rebatir *directamente* el escepticismo, puédese en cambio hacerlo indirectamente, es decir, mostrando lo absurdo de sus fundamentos. Con este procedimiento de argumentacion *ad hominem*, verémos claro que el escepticismo, léjos de merecer siquiera nombre de sistema filosófico, no es mas que un monton de contradicciones i desatinos. En efecto, máxima fundamental de todos los escépticos es que *se debe dudar de todo:* i ocurre desde luego argüirles de contradiccion con el siguiente dilema: o teneis por cierto que se debe dudar de todo, o dudais tambien de esto mismo: ¿teneis por cierto que se debe dudar de todo? pues entónces ya sabeis algo con certidumbre, pues la teneis de que se debe dudar de todo: pero ¿dudais que se deba dudar de todo? entónces no podeis afirmar como cierto que todo sea dudoso, pues que para vosotros es dudoso que de todo se pueda dudar. Es decir que adonde quiera que os volvais, o teneis que renunciar a vuestro absurdo sistema, o teneis que contradecir vuestra propia máxima fundamental.

I por otra parte ¿no veis que en el hecho mismo de profesar que nada sabeis i que de todo estais inciertos, mostrais saber qué cosa es *saber* i *no saber*, i qué cosa es lo *cierto* i lo *incierto*? Luego no es verdad que todo lo ignorais ni que dudeis de todo, como nos lo decís. Por último, advertid que en el hecho mismo de querer probarnos vuestra duda universal, estais discurriendo sobre todos los medios de conocer, estais raciocinando sobre su índole respectiva i apreciando su respectivo valor: i siendo así ¿no veis que todo raciocinio presupone cuando ménos certeza de los principios de donde parte, i de las leyes que lo rijen, i de la necesidad lójica de que la conclusion conocida dependa de los principios? ¿No veis que de este modo os estais sirviendo de la razon precisamente para renegar de ella, i que por consecuencia, vuestra doctrina es un verdadero suicidio del pensamiento humano?

3. La precedente argumentacion es tan irrebatible contra el escepticismo trascendental como contra el vulgar; pero habiendo empleado el fundador del primero un método distinto del que siguieron los antiguos sectarios del segundo, i presumiendo de haber hallado recto camino medio entre el *escepticismo* i el *dogmatismo*, necesario es examinarlo separadamente.

Al efecto, comencemos distinguiendo en el escepticismo trascendental dos cosas, a saber: su método i su resultado. En cuanto a su resultado, es idéntico al del escepticismo antiguo o *vulgar*, i por consiguiente, adjudiquémosle desde luego todas las contradicciones que en éste hemos notado: en cuanto a su método, ya es otra cosa. Los fundadores del escepticismo trascendental, pensando que la veracidad de la intelijencia humana no es un último corolario sino un primer teorema que necesita ser demostrado, tomaron como via el emprender un exámen sutil i prolijo de la razon, con el fin de apreciar lo que valga; pero su empresa fué por cierto tan atrevida como absurda, pues podemos preguntarles:—«¿I de qué facultad vais a usar para esa *demostracion?* Evidentemente de vuestra intelijencia misma. Pero si comenzais por sospechar de la veracidad de vuestra intelijencia ¿cómo vais a admitirla por testigo en causa propia?»

Cierto: para que el hombre tuviese una razon que pudiera ser juez de sí misma, necesariamente esta razon juzgadora habria de ser diversa de la razon juzgada; i como en el hombre no hai mas que una sola razon, tendríamos que la razon del hombre seria simultáneamente mas extensa i ménos extensa, valedera i no valedera, veraz i mentirosa. I no se diga que hai opiniones, proposiciones, locuciones i conceptos que la razon, no solo puede sino que debe someter a su crítica; porque en estos casos, el oficio de la razon es juzgar de sus propios resultados i de una parte de ellos, pero no juzgarse a sí misma i pronunciar sentencia sobre su valor total.

4. Examinado ya el escepticismo en sus máximas fundamentales, necesario es analizar los sofismas en que se apoya; pero como quiera que las cavilosidades escépticas tienen por blanco de sus embates, ora la veracidad de los medios de

conocer, ora los principios jenerales de toda ciencia, nos reservamos examinarlas cuando indaguemos la veracidad de cada uno de los criterios de verdad. Por ahora nos limitarémos a inquirir si Kant i Fichte lograron con su invento de la *Razon práctica* restituir al humano conocer la realidad que ántes le habian quitado por medio de la *Razon pura*. Evidentemente nó, i la demostracion es obvia. La tal razon práctica, léjos de ser principio en que se funde el conocimiento objetivo de esas verdades que, segun Kant i Fichte, hemos de adquirir por medio de ella, es tan impotente para darnos a conocer esas verdades como que precisamente da por supuesto que las tenemos ya conocidas. No puede en efecto la tal razon práctica darnos conocimiento objetivo ni de la inmortalidad i libertad del alma humana ni de la existencia de Dios; porque el conocimiento objetivo de estas verdades, segun el escepticismo trascendental, ha de apoyarse en aquel imperativo categórico expresado con la enunciada fórmula: *obra de modo que tu accion sea mirada por tus semejantes como lei universal.*

Pues bien, el tal imperativo categórico no puede ser objetivo en razon a que es meramente sujetivo; i es tal, 1.° porque es un juicio que nuestra mente pronuncia en virtud de su misma constitucion natural; 2.° porque es un hecho atestiguado por la conciencia, i de consiguiente sujetivo, como quiera que para el criticismo son sujetivos todos los hechos internos; 3.° porque es un juicio *sintético a priori*, i estos juicios son meramente sujetivos.

Pero es el caso que aun concediendo objetividad al tal imperativo categórico, léjos de podérsele tener como principio por quien nuestra alma conozca objetivamente su propia inmortalidad i libertad i la existencia de Dios, supone por el contrario que ya de ántes conocemos con certidumbre esas verdades. Efectivamente, ántes de reconocernos obligados por la lei, es menester que estemos ciertos de que realmente existimos, i de que somos capaces de obligacion, i por consiguiente, de que estamos dotados de libre albedrío: tenemos que estar ciertos igualmente de que haya un Ser que pueda i quiera obligarnos, pues nadie puede obligarse a sí propio: por último, tenemos que estar ciertos de que hai hombres *semejantes* a nosotros, i por los cuales queremos que *nuestra accion sea*

mirada como lei universal. Conque, no siendo posible tener certidumbre de estas verdades ántes de conocer la existencia de la lei, resulta que el conocer la lei es imposible, i por consiguiente que no tenemos otro remedio sino hundirnos en la sima del mas absoluto escepticismo.

CAPÍTULO II.

Valuacion de los diversos medios de conocer.

Aunque el escepticismo no pueda ser refutado sino indirectamente, cabe hacerlo en dos maneras: una desmostrando cómo los escépticos se ven obligados a tener por *cierto* aquello mismo que quieren negar o dudar; otra, defendiendo la eficacia i veracidad de las potencias cognoscitivas, tan maltratadas por los escépticos. Lo primero acabamos de hacerlo demostrando cómo el escepticismo, examinadas sus máximas fundamentales, es contradictorio i repugnante a la naturaleza racional del hombre; réstanos, pues, hacer lo segundo, defendiendo la veracidad de los diversos medios de conocer. Empezaré por la conciencia, último baluarte posible contra el escepticismo absoluto.

ARTÍCULO I.

Veracidad de la conciencia.

1. Que debemos dar crédito a nuestra propia conciencia, no fué negado ni puesto en duda por los antiguos escépticos; pero en cambio los filósofos alemanes, presumiendo de remontarse a un principio *trascendental*, es decir, superior a toda experiencia, no solamente negaron a la conciencia todo crédito, sino que con denuedo digno de mejor causa se empeñaron hasta lo sumo en sacarla por mentirosa. ¡Intento vano si los hai! La veracidad de la conciencia es un hecho primitivo de que da testimonio el mismo que lo niegue o

ponga en duda; pues a quien niegue o dude de la veracidad de la conciencia, podemos preguntarle: ¿Sabes que yerras i que dudas, o no lo sabes? ¿No lo sabes? entónces no puedes dudar, ni negar, ni decir, que yerras. ¿Lo sabes? pues entónces, díme: ¿i por cual facultad lo sabes sino por tu conciencia, único testigo de los hechos internos de tu alma? Es decir que para negar tu propia conciencia, no tienes otro medio sino valerte de la autoridad de tu propia conciencia. ¡Monstruosa contradiccion!

¿Me replicarás con Fichte que nuestra vida es un sueño, i que la existencia de un *yo* real no es sino un puro fenómeno i mera apariencia? Quiero por un momento concederte ese antojo; pero concédeme tú en cambio que si sueño o mera apariencia es nuestra vida, alguien ha de ser quien sueñe, sujeto ha de haber que se engañe. I ahora te añado que este sujeto no puede ménos de conocer un *yo* real i saber ademas de sí mismo que está soñando i que se está engañando en creer que realmente existe; porque si no conoce ni sabe esto, ¿cómo juzga que aquel conocimiento que él tiene, es engañoso, puramente fenoménico, i por consecuencia extraño al *yo* real? ¿I con qué facultad sino con la conciencia caerá el *yo* en la cuenta de que está engañado en creer que realmente existe? ¿I quién sino la conciencia puede dar al alma noticia del *yo* real, dándole así un conocimiento primario, por cuyo medio pueda valuar despues cualesquiera otros conocimientos que a ese repugnen? Confiésame, pues, que la existencia del *yo* es un hecho primitivo atestignado por la conciencia, i que cuando el escéptico acusa de falso i falaz ese testimonio, podemos responderle con el gran San Agustin mejor que con Descartes: *Si me engaño, soi,* porque si no fuese, no podria engañarme.

2. Absurdo es en verdad el intento de los filósofos trascendentales cuando presumen de remontarse a un principio supremo que no caiga bajo el dominio de la conciencia, i que pueda servirles de punto de partida para explicar el conocimiento del *yo* i del *no yo.* Absurdo intento, repito, porque siendo la reflexion inmediato i principal ajente del conocer científico, forzoso es que la mente, no solo tenga conocimiento del principio científico, sino tambien advertencia de que lo tiene. En resúmen: o el alma tiene conciencia de

que conoce el supremo principio de ciencia, o nó: ¿nó la tiene? pues entónces ese principio no le sirve para adquirir ciencia: ¿la tiene? pues entónces la filosofia trascendental se ve forzada a renegar de sí misma.

3. Pero, bien que la veracidad de la conciencia sea una verdad primitiva de hecho, i tal que los que la niegan o ponen en duda, la afirman en el acto mismo de negarla o dudarla, erraria sin embargo quien por esto pensase que la conciencia sea principio de la ciencia ni criterio jeneral de certeza. Una cosa es buscar algun primer principio que contenga la razon de todas las verdades que de él dependen, i otra cosa es buscar una primera verdad que sea condicion indispensable de la certeza de nuestros conocimientos; hai entre esas dos cosas, diré valiéndome de un símil, la misma diferencia que entre la simiente de quien ha de nacer una planta, i el cimiento sobre que ha de estribar un edificio. Pues bien, el hecho de la verdad de la conciencia es condicion indispensable de la ciencia, por cuanto es el terreno firme i sólido en donde se debe echar los cimientos del edificio científico; pero no es verdad primaria i suprema que contenga en jérmen la certeza de todas las demas verdades, como simiente de quien procedan todas. He dicho que la conciencia es *condicion indispensable* de la ciencia, porque en efecto, de nada servirá al esciente conocimiento alguno si no le mira como pertenencia suya, o lo que es igual, si no tiene conciencia de él: i he añadido que la conciencia no puede ser reputada primer principio científico, porque este carácter no incumbe sino a las verdades *per se notæ*, de quien la mente parta para sacar las conclusiones en ellas contenidas.

I con esto mismo dejo demostrado que la conciencia no puede ser tenida como criterio jeneral de certeza, pues que su oficio es meramente atestiguarnos la existencia del yo i de nuestros actos internos, i por consiguiente está limitada al órden sujetivo, sin extender su virtud fuera del sujeto. Esta limitacion no puede convenir al supremo criterio de certeza, el cual debe extenderse tambien al objeto; es decir, debe darnos seguridad, no solo de que conocemos, sino de que el objeto conocido es tal como lo conocemos; o debe hacernos seguros respecto del órden ideal i del órden real.

ARTÍCULO II.

Veracidad de los sentidos.

1. La veracidad de la conciencia es un hecho primitivo, en tal manera cierto e incontrastable que los antiguos escépticos no pudieron negarlo, i por lo tocante a los filósofos trascendentales, no lo niegan sino en cuanto el negarlo es forzosa conclusion de sus desatinados i extravagantes sistemas. Pero en cambio escépticos antiguos i modernos hanse dado con ahinco a enturbiar, mas que otra alguna de las fuentes de certeza, la de los sentidos, con ver que éstos, produciendo efectivamente a veces, de resultas de emplearselos mal, extrañas i curiosas alucinaciones, ofrecen sin duda mayor asidero a los que niegan veracidad a todo conocer humano: importa, pues, mucho vindicar la lejitimidad de este medio de conocer, porque procediendo cabalmente de los sentidos el primer hecho concreto que sirve de comienzo a la vida intelectual, es indudable que una vez derruido ese cimiento, el edificio entero de la ciencia amenazaria ruina.

2. La veracidad de los sentidos puede ser investigada en dos maneras, correspondientes a los dos aspectos por donde cabe mirar la sensacion. Efectivamente el acto sensitivo, no obstante su indivisible unidad, puede ser considerado, ora en calidad de modificacion del sujeto que siente, ora como representacion del objeto sentido: si no temiera usar un lenguaje del que se ha abusado sobremanera, diria que el acto de la sensacion puede ser considerado *sujetiva* i *objetivamente.*

Mirado por el primer aspecto, es decir, como modificacion del sujeto que siente, hemos visto ántes de ahora que de su existencia da testimonio el sensorio comun, o llámesele sentido íntimo. Este testimonio no puede ser falaz, porque si cupiera engaño en el sentir nuestras propias sensaciones, seria preciso suponer, o que nuestra alma siente que siente en el acto mismo de no sentir cosa alguna, o que puede darse accion sin término respectivo: i es así que por tan absurdo ha de tenerse suponer sensacion sin tér-

mino sentido, como suponer accion sin sujeto en quien se ejecute; luego en el sentir nuestras propias sensaciones no cabe engaño. I si en esto no cabe engaño, si el alma siente que siente i que se le representan los cuerpos, real i no aparente tiene que ser este su sentir. I en efecto la realidad de este sentimiento es un hecho primitivo tan incontrastable que ni aun los mas escépticos lo han negado ni puesto en duda: sirva de ejemplo por todos David Hume, que siendo i todo verdadero projenitor del escepticismo absoluto, confiesa que los hombres sienten que sienten i perciben los cuerpos, i añade que este es un hecho inconcuso.

3. Pero si no es falaz el testimonio del sentido íntimo cuando nos da fe de que sentimos i nos representamos los cuerpos ¿será igualmente verídica esta representacion de los cuerpos que nos ofrecen los sentidos? De otro modo: si el sentido íntimo no yerra al atestiguarnos que sentimos i nos representamos los cuerpos ¿errarán por ventura los sentidos externos al darnos esa representacion?

Nó, respondemos sin vacilar: los sentidos externos no pueden engañarnos, a condicion por supuesto de que los ejercitemos con las debidas precauciones. Principio es jeneral que ninguna potencia cognoscitiva, supuestas las condiciones adecuadas a su debido ejercicio, pueda errar acerca de su objeto propio; i la razon de esto es, ya lo hemos dicho ántes de ahora, que ordenada como lo está toda facultad cognoscitiva para aprender su objeto propio, cuando quiera que no pudiese hacerlo, supuestas las condiciones adecuadas, seria *poder que no pudiese*, lo cual es contradictorio.

Pues apliquemos a los sentidos este principio jeneral, i tendrémos por cierto que no pueden errar acerca de su objeto propio miéntras se los ejercite con arreglo a sus condiciones propias, las cuales son dos, a saber: 1.ª—Que el órgano por cuyo medio funciona el sentido, se halle en un estado normal, pues claro es que siendo los órganos sensorios el instrumento de quien el alma se sirve para sentir, necesariamente el modo de la sensacion dependerá de la disposicion absoluta i relativa en que se hallen esos órganos: así por ejemplo, no es extraño que el ictericiado lo vea todo de color amarillo, i al bilioso le sepa todo amargo, porque la

ictericia altera las condiciones normales de la vista, i la bilis las del paladar.

2.ª Es necesario que el medio exterior por quien el objeto ha de comunicarse al sentido, sea el mismo por quien el sentido está ordenado a comunicarse con el objeto, i ademas que se halle en su estado normal; pues que debiendo la funcion del sentido ser determinada por la accion del objeto sensible, i habiendo de obrar el objeto sensible por el vehículo de un medio extraño al sujeto sensitivo, claro está que en faltando ese medio externo por cuyo vehículo el objeto sensible ha de obrar sobre el sentido, o en no hallándose el vehículo en sus condiciones naturales, forzosamente el sentido no puede ejercer bien su funcion propia; por ejemplo, el remo dentro del agua nos parece roto porque no lo vemos únicamente en la atmósfera exterior, que es el vehículo natural de nuestra vision; del propio modo, el sol, la luna i los demas astros, al ponerse i al nacer, nos parecen rojizos porque los vapores interpuestos quiebran los rayos luminosos.

4. Pero, hablando con propiedad, no hemos de decir que yerra el sentido cuando por impedimento del órgano o del vehículo correspondiente no percibe el objeto tal como es; pues por una parte, error no cabe, propiamente hablando, sino en el juicio, i los sentidos no juzgan; i por otra parte, como quiera que el oficio de los sentidos se limita a poner en noticia del alma las impresiones que reciben, no se les puede culpar de falacia porque comuniquen esas impresiones tales como las reciben. Quien yerra entónces no son los sentidos, sino el entendimiento, que no ha discernido bien las impresiones sensitivas, o que no ha juzgado bien si hai o no conformidad entre la sensacion i el objeto sensible, por no haber escudriñado atentamente si los sentidos se hallaban o no perturbados por alguno de aquellos obstáculos que pueden alterar la veracidad de su testimonio. Si por esta falta de atencion debida, el entendimiento juzga que no está impedido por obstáculo alguno el sentido que lo está, no es entónces el sentido quien yerra, sino el entendimiento, que no ha discernido bien la impresion que le comunica el sentido.

De lo dicho surje un corolario, que no debemos omitir,

Si los sentidos, supuestas las debidas precauciones dicen verdad, real es la existencia de los cuerpos que los sentidos nos atestiguan: i en este caso, el *idealismo* es de todo punto insensato al no admitir otra realidad sino la de los espíritus, i al negar, por consiguiente, la existencia real de los cuerpos.

ARTÍCULO III.

Veracidad de la intelijencia.

1. Si necesario es al filósofo defender contra las cavilaciones escépticas la veracidad de los sentidos, pues que junto con ella se derrumbaria el edificio de la ciencia todo entero, como fundado que está en la experiencia interna i externa, júzguese cuán importante no será defender la veracidad de la intelijencia, en quien tiene la ciencia su principio formal. A tres se pueden reducir los actos de la intelijencia, que son: simple aprension, juicio i raciocinio. Del primero no hai para qué hablar, pues que solo en el segundo i tercero residen propiamente la verdad o el error: por consiguiente, lo único que sobre este negocio debemos indagar es si merecen crédito los juicios de nuestra mente, i las conclusiones que la misma deduzca de los primeros principios, o juicios primarios. Para esta indagacion debemos seguir el propio método que en la relativa a la veracidad de los sentidos; es decir, debemos defender la veracidad de la intelijencia, no directa, sino indirectamente, pues demostracion directa no cabe sin dar por supuesta la certeza de algunos principios, i cabalmente lo primero que niegan cuantos combaten la veracidad de la intelijencia, es que pueda tenerse como cierto juicio alguno. Verdad es, por otra parte, que aun la misma demostracion indirecta se apoya en el principio de contradiccion; pero es el caso que con quien niegue tambien este principio, no cabe de manera alguna discutir ninguna cosa.

2. Reduciéndose, pues, la presente cuestion a defender indirectamente el valor de los juicios de nuestra inte-

lijencia, claro es que deberémos dividir el discurso en tantas partes cuantas son las especies de juicios. Pues, primeramente, estos pueden ser *inmediatos* o *mediatos*, segun que se percibe la relacion entre el sujeto i el predicado sin auxilio do medio alguno extrínseco i por el mero cotejo de sus nociones respectivas, o quo se la conoce con auxilio de algun medio extrínseco i por via de discurso. Lo propio los juicios inmediatos que los mediatos pueden referirse, ora al *órden racional* del conocer, ora al *órden real* i experimental. Con los juicios inmediatos correspondientes al órden racional del conocer, se expresa la relacion inmediata entre las ideas, como por ejemplo: *el todo es mayor que cada una de sus partes*; juicios mediatos correspondientes a este mismo órden son los que de los inmediatos se doducen. Del propio modo, juicios inmediatos del órden experimental son los que el entendimiento profiere uniendo o separando lo que la experiencia le ofrece respectivamente unido o separado; i juicios mediatos del mismo órden son aquellos por cuyo medio el entendimiento, partiendo de un juicio inmediato, fundado en los datos de la experiencia interna o externa, i ligando estos datos con un principio racional, se eleva al conocimiento de un principio suprasensible. Tal es, por ejemplo, el juicio que el entendimiento profiere acerca de la existencia de Dios, partiendo de la existencia del mundo.

3. Así clasificados los juicios, digo que la mente no puede errar en los inmediatos del órden racional ni en los del orden real. Efectivamente, no cabe que nuestra intelijencia yerre acerca do su objeto propio cuando quiera que este se le ofrece con tales condiciones que la obligan a prestar su asentimiento; porque si entónces pudiera errar, ninguna cosa podria conocer verdaderamente nunca, i en este caso seria poder que nunca pudiese. I es así que los primeros juicios, racionales i experimentales, llevan en sí el carácter de evidencia, que se llama de *razon* cuando nace de la inmediata conexion do las ideas, i se llama de *experiencia* cuando el hecho mismo experimental ofrece manifiestamento conjunta una cualidad a su respectivo sujeto; luego no cabe que la intelijencia yerre en los juicios in-

mediatos del órden racional ni en los del órden experimental.

Para mayor comprobacion, nótese que en los juicios inmediatos del órden racional, el análisis mismo de la idea del sujeto nos ofrece la del predicado que de él se afirma; i de aquí que para formar esa especie de juicios, no sea menester otra cosa sino que la mente contemple la idea del sujeto en cuyo análisis se halla la del predicado: así, por ejemplo, para formar el juicio de que *el todo es mayor que cada una de sus partes*, no es menester mas sino que la mente analice la *idea de todo*, para verlo manifiestamente mayor que cada una de sus partes. Para que la mente, pues, pudiera errar en esta clase de sus juicios, seria menester que por su misma intrínseca naturaleza fuese inclinada a rechazar la verdad que con evidencia se le ofrece; lo cual es absurdo; porque si por su misma naturaleza intrínseca repugnase la mente asentir a la verdad que con evidencia se le muestra, seria incapaz de asentir a cosa alguna, pues ninguna en efecto puede ser mas evidente que la evidencia misma.

4. Lo propio se aplica a los juicios inmediatos del órden experimental, o *verdades primitivas de hecho*, como los modernos filósofos dicen. Efectivamente, en tanto formamos esos juicios en cuanto nuestra mente, reflexionando sobre los datos de la experiencia interna i externa, *descompone* i *recompone* los elementos que se le muestran contenidos en la percepcion compleja de esas dos fuentes de conocimiento. Así, por ejemplo, la conciencia nos ofrece como un hecho complejo la existencia del *yo pensante*; i de aquí nuestra mente, analizando esta percepcion compleja, la descompone luego en sus dos elementos constitutivos, a saber, el *yo* i el *pensamiento*, i recomponiéndola despues por medio de la síntesis, pronuncia el siguiente juicio: *yo existo i pienso.*

Por aquí se ve que los primeros juicios del órden experimental no contienen otra cosa sino el conocimiento implícito i confuso de la experiencia, trasformado en una nocion distinta que enunciamos mediante un juicio: de donde se sigue que para caber error en estos juicios, seria menester, o que la experiencia interna i externa fuese

falaz, o que nuestra intelijencia, por su misma naturaleza intrínseca, mintiese al prestar un asentimiento fundado en evidencia que, no por ser meramente de hecho, deja de ser evidencia. Una i otra hipótesis son absurdas: la primera, porque tanto la experiencia interna que la conciencia nos da, como la externa que nos dan los sentidos, son criterios de verdad; i la segunda, porque hai esencial contradiccion en que la intelijencia pueda errar acerca de su objeto propio.

5. Toda esta doctrina respecto de los juicios inmediatos, es aplicable a los mediatos, o llámeseles deducidos, en cuanto nuestra mente los profiere por virtud de raciocinio, pues en efecto la conclusion de todo raciocinio no contiene otra cosa sino un juicio deducido de premisas. Pues digo tambien que la certeza de estos juicios no es ménos incontrastable que la de los inmediatos. La estructura del raciocinio consiste, como ya sabemos, en deducir de dos juicios otro que en ellos se contiene; de manera que en siendo la conclusion del todo igual a la mayor, o parte al ménos de ella, existe identidad entre la conclusion i las premisas del raciocinio, i por consiguiente, conexion necesaria entre la una i las otras. Discurro yo, por ejemplo, así: *Todo lo simple es incorruptible; es así que el alma es simple; luego el alma es incorruptible*; pues bien, basta enunciar este raciocinio para ver que su última proposicion es parte de la primera, porque en efecto el alma es una de las especies de cosas simples. Digo ahora: si la verdad de la conclusion del raciocinio está fundada en que la conclusion sea idéntica a las premisas, indudable e irrebatible es la veracidad del raciocinio, pues ninguna cosa puede dejar de ser una consigo misma. De aquí justamente nace la repugnancia de nuestro entendimiento a dejar de abrazar las conclusiones que ve derivarse de los principios respectivos; de aquí tambien aquel vago i sordo disgusto que sentimos cuando nuestro adversario, despues de aceptar un principio, rechaza las conclusiones que lójicamente se derivan de él.

No se me oculta el sofisma tan acariciado por los detractores de la doctrina que acabamos de exponer:—Si es verdad, dicen, que la intelijencia no yerra en los juicios

inmediatos i mediatos, el hombre será Dios, pues que será infalible como Dios. ¿Pero quién ignora los absurdos en que han incurrido los filósofos, abandonados a su propia razon; absurdos tales que ya Ciceron los llamaba sueños de calenturiento? ¿Quién ignora tampoco la radical disidencia que entre los filósofos hai acerca de puntos esenciales, no solo de metafísica, sino de relijion i de moral? ¿Cómo, pues, a vista de tan lastimoso espectáculo, osará nadie afirmar que la razon humana sea infalible?

Terrible argumento si no fuese un pobre sofisma. ¿Decimos nosotros, por ventura, que la razon del hombre sea infalible? Nó. Una cosa es *infalibilidad*, i otra cosa es *certeza*: lo primero implica exencion absoluta i absoluta imposibilidad de errar; miéntras lo segundo no implica otra cosa sino que la mente humana puede asentir a varios principios verdaderos, sin sospecha de que no lo sean, i que de esos principios puede, salvo usar de las precauciones debidas, sacar las conclusiones que natural i propiamente se contengan en ellos. Sin duda la *certidumbre* con que el alma puede conocer la *certeza* de los primeros principios i sacar de ellos las conclusiones propias, no excluye que pueda incurrir en errores; pero esto no proviene de que la razon carezca de virtud para una i otra cosa, sino de que, ora por flaqueza del entendimiento en el juzgar, ora por la muchedumbre i variedad de fantasmas que se acumulan en nuestra mente, ora en fin por no poner toda aquella atencion que de suyo piden las investigaciones árduas i prolijas, sucede en efecto muchas veces i aun si se quiere, la mayor parte de las veces, que se nos esconda la verdad. Cuando llamamos, pues, *veraz* a la intelijencia humana, no queremos decir que en sus investigaciones acerca de materias árduas i de prolijo exámen esté exenta, por las expresadas razones, de incurrir en error, sino que en virtud de su misma naturaleza intrínseca, no yerra ni acerca de los primeros principios ni acerca de las conclusiones que natural i fácilmente se deduzcan de ellos.

Si a este jénero de veracidad se quiere llamarle *infalibilidad*, mui enhorabuena; pero siempre será una infalibidad *sui generis*, limitada, relativa, i en ningun caso ni de

manera alguna, confundible con la infalibilidad de Dios. Nada tampoco prueba contra nuestra doctrina esa alegacion histórica sobre tantas i tan extravagantes opiniones como han profesado los filósofos; pues de aquí no se deduce otra cosa sino que esos filósofos han usado de su razon malamente; i ningun hombre sensato ha podido pensar nunca que una razon malamente ejercida pueda ni deba ser criterio de verdad. Pero entre decir que la razon malamente empleada, no solo puede sino que debe incurrir en error, i declararla incapaz de obtener verdad alguna, existe un abismo que no puede saltarse tan a pies juntillas como lo hacen por ejemplo Lamennais i sus sectarios.

ARTÍCULO IV.

Del principio de la analojía.

1. Dos modos tenemos de hallar una verdad contenida en otras; o lo que es igual, dos vias se ofrecen a nuestra mente en raciocinar, a saber: una *deducir* del todo las partes; otra, *inducir* de las partes el todo: de aquí la division lójica del raciocinio en *deductivo* e *inductivo*. Fundamento de la lejitimidad del uno i del otro es el principio de identidad, pues en tanto es lejítima la conclusion que de las respectivas premisas sacamos, en cuanto entre aquellas i éstas hai *identidad total o parcial*. Pero la induccion puede ser *incompleta*, como sucede cuando no nos es dado comprobar en todos los individuos o en todas las especies la cualidad que respectivamente hayamos afirmado de la especie o del jénero; en este caso, forzoso nos es recurrir a un principio que no obstante lo incompleto de la observacion de datos que lo constituyan, nos sirve para identificar las premisas con la conclusion. Pues a este principio se le llama *de analojía*, i se expresa con la siguiente fórmula: *lo futuro es semejante a lo pasado.*

El repugnar a varios filósofos esta índole especial de la induccion incompleta, ha sido causa de que, miéntras defendian contra los escépticos la validez del raciocinio deductivo i de la induccion completa, negasen a la incomple-

ta toda certeza, o se la concediesen de modo equivalente a dejarla sin base. Pero la induccion incompleta es una de la fuentes del conocimiento, i no solo hacemos comunmente uso de ella todos los hombres, sino que ademas constituye uno de los instrumentos principales para las ciencias físicas, i de aquí que debamos examinarla con especial dilijencia.

2. Para dar nuestra opinion en esta controversia filosófica sobre el valor científico de la induccion incompleta, examinarémos dos puntos, a saber: 1.° si es lejítimo el principio de analojía; 2.° si la induccion incompleta que en este principio se apoya, es fuente de certidumbre o de mera opinion.

En cuanto a lo primero, comenzaré notando que de entre los efectos de las causas naturales, los unos se siguen a la accion de las mismas causas *siempre* o *en la mayor parte* de los casos, es decir, constantemente, miéntras otros no se siguen sino en pocos casos, o rara vez. De aquí se infiere que los primeros deben proceder de la naturaleza misma de la causa eficiente, miéntras que los segundos deben ser accidentales; pues el ser constante un hecho no puede ménos de consistir en que sea efecto natural a la causa que lo produce; miéntras por el contrario, accidental debe creerse respecto de una causa todo efecto que en ella se produzca unas veces i otras nó, cuando de una manera, cuando de otra. I es así que en las causas naturales, como destituidas que están de libre albedrío, es fatal i necesario el producir sus naturales efectos; luego los efectos naturales deben ser constantes i uniformes; luego es lejítimo inferir que serán en lo futuro semejantes a lo que han sido.

Con poco que se medite sobre esta demostracion de que lo futuro ha de conformarse a lo pasado, se verá que no adolece del vicio que Hume le achaca llamándola *peticion de principio;* porque si bien es cierto que nosotros demostramos con el órden constante de la naturaleza el principio de analojía, no lo es que simultáneamente demostremos con el principio de analojía el órden constante de la naturaleza, sino que lo demostramos con elementos, en parte experimentales i en parte racionales, pues comenzamos por observar que tales causas producen siempre unos

mismos efectos, i de aquí inferimos que estos efectos deben proceder de la naturaleza misma de las causas que los producen, fundándonos en el principio experimental de que solo aquello que es propio de la naturaleza de una cosa se verifica en ella constantemente; i añadiendo luego a este raciocinio el principio racional de que la naturaleza es fatal i necesaria en el producir sus ordinarios efectos, concluimos que el curso de las cosas naturales es constante i uniforme.

3. Vamos ahora con el segundo de los puntos que nos hemos propuesto examinar, a saber: si el principio de analojía, en quien se funda la induccion incompleta, i cuya lejitimidad creemos haber demostrado, es capaz de darnos certeza en las conclusiones inductivas. Respondemos que sí, que la induccion incompleta puede ser instrumento de certeza, con tal que adoptemos al efecto las debidas precauciones. Probémoslo.

Para saber con certeza que tal causa particular ha de seguir produciendo en adelante los mismos efectos que hasta ahora la hemos visto producir, necesitamos estar ciertos de dos cosas: primera, de la lei concerniente a los efectos privativos de la tal causa, lei que descubrimos por medio de la induccion apoyada en el principio de la analojía: segunda, que en aquel dado caso, no hai obstáculo alguno que impida la accion de la tal causa: por ejemplo, yo no puedo estar cierto de que bebiendo agua se me quitará la sed, si no conozco con certeza, primero, que el agua tiene virtud de apagar la sed, i segundo, que no haya en mi organismo vicio alguno que pueda frustrar esa natural virtud del agua. Pues bien; de estos dos elementos, el primero, como universal que es, siempre es cierto, porque se funda en la naturaleza absoluta e inmutable de las cosas; pero el segundo, que no es sino un mero hecho particular continjente, puede ser dudoso. Si acaeciere, pues, que yo beba el agua i no se me quite la sed, mi induccion no habrá sido errada porque sea falso o dudoso aquel primer elemento *universal* en que la he fundado, sino por haber valuado malamente este segundo elemento *particular*, o por no haber indagado con la debida atencion que yo padezco hoi, por ejemplo, una hidropesía que frustra en mí aquella virtud constante del agua.

Es decir, que la conclusion inductiva en sí misma siempre será cierta, por mas que en tal o cual caso pueda ser dudoso que se realice el hecho respectivo, i aun quizas que lo tengamos por cierto cuando no lo es. ¿Quién dudará, en efecto, que el agua tiene virtud de apagar la sed, porque en tal hidrópico ha visto que no se la apaga? ¿Dejará por esto de ser universal la conclusion inductiva, i como universal, cierta, aunque en tal caso particular se vea desmentida? Para ver esto mas claramente, bastará notar que la espectac on de un caso particular es siempre conclusion de un silojismo, en el cual hace veces de término mayor una conclusion inductiva: por ejemplo, el siguiente reciocinio: «Cuando quiera que en el cuerpo del »animal no haya un vicio que a ello se oponga, el agua »tiene virtud de apagarle la sed; yo tengo sed, i esta sus»tancia que ahí veo es agua; luego si la bebo, se me quita»rá la sed, con tal que mi cuerpo no adolezca de algun vi»cio que frustre ahora esa natural accion del agua; pero es »así que por inmediata experiencia que hago en mí mismo, »estoi cierto de que mi cuerpo no adolece ahora de ese vi»cio; luego estoi cierto de que bebiendo agua se me quita»rá la sed.»

CAPÍTULO III.

Del fundamento supremo de la certeza.

1. Las indagaciones practicadas hasta aquí respecto al valor de las facultades cognoscitivas del alma, nos sujieren la conclusion de que toda facultad, ejercida por supuesto con arreglo a sus condiciones propias, tiene virtud para darnos nocion cierta i verdadera de su objeto correspondiente. Miradas por este aspecto, todas las facultades cognoscitivas son otros tantos criterios lejítimos de verdad; pero donde la verdad reside propiamente es en el entendimiento, el cual en tanto posee certeza en cuanto de tal modo asiente al objeto conocido que ni un momento sospe-

cha que pueda ser su opuesto. Pues ahora pregunto. ¿Cuál es el principio universal i fundamento supremo de esta certeza? Tal es el asunto que me propongo ilustrar brevemente.

2. No hai certeza sin adhesion firme, ni asentimiento sin sujeto que lo preste. Este sujeto de la certeza es siempre *el individuo*, que da o niega su asenso a una proposicion. Pero el sujeto intelijente, para admitir o rechazar una proposicion, ha de tener algun motivo racional, porque lo contrario repugna a la naturaleza misma de un ser intelijente. Pues a esa *razon productiva del asentimiento* del individuo intelijente, llamo yo *principio i fundamento supremo* de la certeza. Esa razon puede ser *intrínseca* o *extrínseca*, pues en efecto, yo puedo asentir a una proposicion porque se me ofrece patente la razon de su verdad, o porque tengo motivos extrínsecos para no sospechar siquiera que pueda ser verdadero lo opuesto a una proposicion que yo acepto plenamente aunque desconozca la razon intrínseca de su verdad. De aquí dos principios correspondientes de certeza: uno *intrínseco*, que fulgurando, digámoslo así, en la proposicion misma, i mostrándome su verdad, me la hace ver clara con los ojos de mi entendimiento; i otro *extrínseco*, que no nace de la proposicion misma tenida por mí como verdadera, pero que basta para persuadirme i convencerme de que en aquella proposicion está la verdad, aunque yo no la entienda: por ejemplo, cuando quiera que racionalmente creo en una autoridad infalible, tengo por cierto todo lo que esa autoridad me propone como tal, aunque yo no comprenda la razon intrínseca de lo que me propone. La primera de esas certezas, llámase *científica*; la segunda, *certeza de fe*, o de *adhesion*.

3. Pudiendo, pues, ser el principio de la certeza intrínseco o extrínseco, tenemos que los sistemas filosóficos acerca de este punto pueden ser falsos en dos maneras, a saber: o por que desconozcan el principio intrínseco de la certeza; o porque le supongan dondo no está: los primeros son sistemas *exclusivos*; los segundos son *defectuosos*.

ARTÍCULO I.

Del sentimentalismo, i del sistema de Lamennais.

1. Dos son en resúmen los sistemas que desconocen el principio intrínseco, a saber: 1.° el *sentimentalismo*, que profesa consistir en un sentimiento interior el supremo i único fundamento de la certeza; i 2.° el sistema de Lamennais, que no admite otro fundamento supremo de certeza sino la revelacion universal trasmitida a todos los pueblos. Lo que uno i otro de esos dos sistemas tiene de exclusivo, eso mismo tiene de falso. Comencemos por el primero.

2. Esta filosofía, que pone como supremo fundamento de certeza el instinto i sentimiento interior, i que tan estimada ha sido en Escocia i Alemania, puede ser refutada con breve discurso. Sujetos racionales como somos, no podemos asentir a proposicion alguna sin que nuestra mente vea una *razon* o *motivo* que a ello nos determine; pues siendo indudable que toda operacion específica debe corresponder a la naturaleza del sujeto operante, no cabe suponer que un sujeto intelijente pueda adherirse a proposicion alguna sin razon adecuada que justifique su adhesion; i es así que ni el instinto ni el sentimiento interior, como instrumentos que son de todo punto ciegos, pueden conocer razon ni motivo capaces de determinar esa adhesion ni convertirla en acto propio de un sujeto intelijente; luego no pueden ser fundamento supremo de la certeza.

Así lo pensaba el Doctor Anjélico cuando al exponer la diferencia entre el obrar de los brutos i el de las sustancias racionales, decia que privados los primeros como están de intelijencia, obran sin duda *para un fin* (ora el prescrito a sus operaciones naturales por Dios, ora el que se propone obtener de ellos el hombre), pero no *con un fin*; miéntras que el hombre, como ser dotado de razon, no obra conforme a su naturaleza sino cuando conoce la razon de su obrar. Si pues el instinto, o sentimiento interno, son por sí mismos ciegos i están destituidos de toda intelijencia, no pueden valer como razon filosófica explicativa

de hecho alguno, ántes bien necesitan ellos de ser explicados i justificados con alguna razon, i por consiguiente, mucho ménos pueden ser tenidos como fundamento supremo de certeza, el cual ha de contener i mostrar la última razon de todos los asensos de nuestra mente, que le dan por supuesto.

3. Del propio modo que Reid en Inglaterra i Jacobi en Alemania, quisó el presbítero frances Lamennais oponer un dique al escepticismo trascendental i a otros errores que amenazaban apoderarse de la filosofía en su patria. Con este propósito escribió su *Ensayo sobre la indiferencia acerca de Relijion*, obra en la cual intentó argüir de criterios falaces las tres vias por donde comunmente se cree obtiene el hombre la certeza, a saber: los *sentidos*, la *evidencia* i la *razon*: la última conclusion de este supuesto fué que el hombre no tiene en sí propio medio alguno para adquirir conocimiento cierto de las cosas. Metido ya en este paso Lamennais, renovó todos los sofismas acumulados por todos los escépticos desde Sexto Empírico para convencer de falaces a todos nuestros medios naturales e individuales de conocer; pero haciéndosele duro lanzarse en el tenebroso piélago de un escepticismo universal que veia ser verdugo de la intelijencia i muerte del hombre todo entero, echóse a buscar él por su cuenta algun criterio de verdad, i hallando que cada hombre tiene como cierta una cosa cuando ve que tambien los demas la tienen, i que su certidumbre es mayor o menor segun el mayor o menor número de los que convienen en tenerla, concluyó que el criterio único de certeza ha de buscarse *en el consentimiento de todos los hombres.*

Pero ¿de dónde este consentimiento recaba la prez de criterio único i supremo de certeza? Lamennais responde que de la *revelacion primitiva*, pues, segun él, las verdades en que todos los hombres convienen son las relativas a la vida relijiosa, civil i física del jénero humano; verdades que primitivamente reveladas a nuestros primeros padres, se han ido trasmitiendo de jeneracion en jeneracion; de donde resulta que ese consentimiento de todos los hombres, enjendrado por la revelacion primitiva, tiene por fundamento la autoridad infalible de Dios.

4. Tal es en compendio el sistema de Lamennais: fácil es refutarlo, demostrando que ni el consentimiento comun de los hombres ni la Revelacion pueden ser para la razon humana único i supremo fundamento de certeza. No puede en efecto ser tenido como tal uno que supone prévia certeza de otras verdades derivadas de otras fuentes diversas, i no cabe duda en que el consentimiento comun de los hombres i la Revelacion presuponen la certeza de muchas verdades que no se derivan de ninguna de esas dos fuentes. Segun Lamennais, para estar seguros de cualquiera verdad, i aun de nuestra propia existencia, tenemos que consultar a la autoridad de todo el jénero humano; pero ¿i cómo nos aseguraremos de la existencia de los demas hombres si negamos crédito a nuestros sentidos? ¿cómo, si nuestra memoria nos engaña, podrémos conocer que lo dicho por un hombre conviene con lo afirmado por otro, i el testimonio de entreambos con el de otro i otros i todos los demas? Para que el consentimiento del jénero humano produzca en nosotros certeza, necesitamos ante todo conocerlo ciertamente; i si cada cual de nosotros es incapaz de conocimiento cierto ¿cómo nos arreglamos para conocer ciertamente el consentimiento del jénero humano?

Ademas, el *jénero humano* resulta de los individuos que lo componen, e individuos han de ser los que presten su asenso i juzguen, pues seria tomar lo abstracto por concreto el decir que no son los hombres individuos quienes juzgan, sino que quien juzga es la *humanidad*: i aquí pregunto: si la razon de cada individuo no es capaz de certeza ¿cómo lo ha de ser el jénero humano, que es coleccion de razones individuales?: el número no altera la naturaleza de la cosa, i si el asentimiento individual no puede ser criterio de verdad ¿por qué lo ha de ser el colectivo?

Pues vaya ahora otra contradiccion no ménos capital de Lamennais: por un lado, la verdad de la existencia de Dios ha de tener como criterio el consentimiento perenne i unánime de los pueblos; pero por otro lado, este consentimiento de los pueblos no vale ni tiene autoridad sino en cuanto expresa la doctrina revelada por Dios a nuestros primeros padres; de manera que, por una parte, no podemos tener como cierta verdad alguna, incluso la existencia de Dios, sin que nos la abone

el consentimiento del jénero humano, i por otra parte, no podemos tener como criterio de verdad el consentimiento del jénero humano sin presuponer la existencia de Dios.

Ultimamente, Lamennais pone el criterio único de verdad en el consentimiento universal del jénero humano, por estar persuadido de que la tradicion primitiva haya llegado íntegra e incorrupta a noticia de todos los pueblos. Pues sin necesidad de consultar a la historia, la sana razon nos dice que entre pueblos diseminados en diversos i remotos parajes, i entregados ademas al embate de las pasiones mas groseras, no era posible que se mantuviese incorrupta una doctrina infinitamente superior a las luces de los mas sublimes entendimientos, ni cabia que incorrupta se trasmitiese de una en otra jeneracion por siglos i siglos. Pero la historia ademas nos confirma plenamente el hecho, mostrándonos cómo desde el instante que las familias tuvieron que irse diseminando por diversas rejiones de la tierra, comenzaron a olvidar las lecciones de sus padres i a perder la tradicion primitiva hasta parar en ignorancia i barbarie; cómo Dios escojió, primero a una familia, luego a un pueblo enjendrado de ella, para confiarle el depósito de la Revelacion i hacerlo heredero de las divinas promesas; cómo finalmente ni aun en este pueblo mismo se perpetuó el culto del verdadero Dios sino a fuerza de prodijios i por la voz de Profetas a quienes el Señor envió contínuamente para enseñar i correjir a su pueblo escojido.

ARTÍCULO II.

Sistema de los que han definido mal el principio intrínseco de la certeza, i verdadera doctrina acerca del particular.

1. De lo hasta aquí expuesto se colije que a ménos de aniquilar toda ciencia, forzoso es admitir un principio intrínseco de certeza, pues no siendo ni llamándose *ciencia* sino «el conocimiento cierto i evidente adquirido por demostracion,» claro es que la ciencia para ser tal, ha de proceder de la intuicion de alguna verdad evidente, porque de lo contra-

rio la demostracion seria indefinida, i por consiguiente absurda. Pues bien, *en la verdad evidente* reside el principio intrínseco, o la razon que determina el asenso de nuestro entendimiento: por ejemplo, cuando mi entendimiento asiente a la verdad de que *todo efecto supone una causa,* muéveme a ello el contemplar en la idea misma de *efecto* cómo, no siendo posible que lo que comienza a ser, reciba de la nada su existencia, necesita una causa que se la comunique. Penetrados de esto muchos filósofos, han reconocido que la certeza se apoya en un principio intrínseco; solo que no siempre lo han definido con exactitud.

Descartes, siguiendo a los Estoicos i a Ockam, profesó que el fundamento supremo de la certeza estaba en la *evidencia,* i de aquí su fórmula sobre que debemos tener como cierto lo que hallamos en la *idea clara i distinta de una cosa*: por eso, bien que exceptuase de su duda universal la existencia del *yo pensante,* al indagar despues el por qué no cabe duda sobre la verdad *yo pienso, luego soi,* profesó que la certeza de esta verdad procede de que en la idea clara i distinta del yo pensante vemos su existencia.

2. Pues digo ahora que este jénero de evidencia cartesiana, como quiera que por el mero hecho de fundarse en que veamos con claridad i distincion una idea, está limitada al *modo* con que nuestra mente piensa el objeto, es una evidencia puramente *sujetiva,* por cuanto no dice relacion sino solo al sujeto, en calidad de mera modificacion de su acto cognoscitivo; i añado que por ser esto i nada mas que esto la evidencia cartesiana, no puede constituir principio supremo de certeza.

Distingamos ante todo la evidencia *sujetiva* i la *objetiva:* la evidencia *objetiva* consiste en la *entidad misma de las cosas* que se ofrece manifiesta a nuestra mente i determina por sí misma nuestro asentimiento, miéntras que la evidencia *sujetiva* no tiene otro valor sino el del *modo* mas o ménos claro con que nuestra mente aprende el objeto: la evidencia *objetiva,* pues, se confunde con el ser mismo del objeto que se ofrece manifiesto a nuestra mente, miéntras la *sujetiva* es una mera *afeccion,* una, digámoslo así, *envoltura* del acto mismo cognoscitivo.

Pues bien, Descartes, por el mero hecho de no llamar evi-

dencia sino al *modo claro i distinto* con que el sujeto se representa el objeto, no ha tomado en cuenta mas que la evidencia *sujetiva*, i esta evidencia, repito, no puede ser tenida como principio i fundamento supremo de certeza. Nó; porque este fundamento tiene que ser inmutable i objetivo, no mudable i sujetivo; i tiene que ser así porque siendo oficio de la certeza el poner a nuestra mente en posesion de la verdad, debe proceder de un principio tan inmutable i objetivo como la verdad misma cuya posesion ha de conferirnos. Este jénero de principio no puede serlo esa *idea clara i distinta* en quien Descartes pone la evidencia i el criterio de la certeza, porque esa idea es cosa meramente relativa al sujeto, i de consiguiente sometida a las mudanzas del mismo, como quiera que no denotando otra cosa sino la perspicuidad que suele acompañar al acto cognoscitivo, tiene por fuerza que ser tan varia como la disposicion del sujeto, i no puede valer sino en calidad de modificacion del acto con que conoce. Por consiguiente, erijir esa idea en norma suprema de lo verdadero i de lo falso, equivale a reconocer aquella absurda teoría de Protágoras sobre que el hombre es la medida de lo verdadero, i que una proposicion es verdadera o falsa, no segun lo que es en sí misma, sino segun lo que parece a cada hombre.

Pero lo mas singular que hai aquí es que la evidencia cartesiana no puede ser para el mismo Descartes *primer* principio de certeza i de verdad, porque para serlo, necesitaria no presuponer otro principio alguno superior de quien dependa toda su validez, i yo le digo a Descartes que su evidencia presupone el *principio de contradiccion.* I si nó, respóndame a esta pregunta: ¿debes tú necesariamente afirmar de un ser lo que ves contenido en la idea clara i distinta del mismo? ¿sí o nó? —Sí,—tendrá que responderme el buen Renato, porque de lo contrario, eso que con evidencia se me ofrece, seria evidente i no lo seria: lo seria por cuanto yo lo veo como tal; i no lo seria, porque pudiera ser falso.—Mui bien respondido; pero eso ¿qué significa? Pues significa que tu última i suprema razon para tener por cierta una cosa, no es el que veas clara i distinta su idea, sino el saber ya de ántes que pues así es, no puede ser de otro modo; o lo que es igual, que tu idea clara i distinta no puede ser para tí mismo *fundamento supre-*

mo de certeza, porque ántes de esa idea supones establecido el principio de contradiccion. I así en efecto lo confirma la historia, porque Arnauld (o quien quiera que sea el autor de la obra que a este se atribuye, pero que indudablemente pertenece a la escuela de Descartes), cuando quiso en último análisis justificar la evidencia cartesiana como criterio de verdad, recurrió en última instancia al principio de contradiccion.

I aquí es de mencionar la atinada observacion de Vico sobre que el criterio cartesiano es de suyo infecundo, i que debia parar, como efectivamente paró, en entumecer las intelijencias tornándolas en inhábiles para toda especulacion científica; porque si criterio único de verdad ha de ser la idea clara i distinta, no habrá mas remedio que eliminar de la ciencia todos los datos históricos que no vea cada cual con claridad i distincion. I en efecto, así lo hizo Descartes, consecuente a su sistema, despreciando, o afectando despreciar la historia i proclamándola inútil a la ciencia. ¿Pero, quién no ve cuán mezquino seria el tesoro de los humanos conocimientos si cada uno de nosotros hubiera de fiarse únicamente en lo que comprende con su razon individual i limitada?

Si el hombre no ha de aceptar mas criterio que la evidencia sujetiva, tendrémos que no siendo ni aun presumible que con su mera razon individual pueda inquirir todas las verdades científicas i todos los hechos históricos, imposible le será fecundar sus inducciones científicas por medio de las verdades averiguadas en ramos del saber que él no haya cultivado; forzoso ademas le será eliminar de su tesoro científico todo principio que no sea mas que hipotético i probable, i del cual por consiguiente no pueda tener idea clara i distinta; en suma, no podrá evitar que, una vez limitado su patrimonio de verdades únicamente a las que caben en el estrecho recinto de la evidencia sujetiva, la misma lójica le lleve fatalmente a trasformar todas las ciencias en solo una, buscando en todas aquella evidencia sujetiva que solo cabe en las ciencias exactas. I ciertamente en este particular la historia confirma de todo punto la deduccion científica, pues sabido es cuánto desde los tiempos de Descartes cundió la manía de querer demostrarlo todo jeométricamente, i no ménos notorio es que de aquí se enjendró el panteismo de Spinosa i el idealismo de la escuela de Wolff.

3. Demostrado ya, como hasta aquí lo hemos hecho, cuán absurda es la teoria de los que no admiten principio alguno intrínseco de certeza, i cuán viciosa la de los que lo mutilan o desnaturalizan, tócanos ahora exponer la verdadera doctrina acerca del particular. I digo desde luego, que el principio intrínseco de certeza reside en la *evidencia objetiva*; no por consiguiente en aquella evidencia *sujetiva* que dejamos refutada en Descartes, sino en aquella otra *ontolójica* que tiene por base *la entidad misma del objeto*, en cuanto lo consideramos dotado de una como *iluminacion intrínseca* que se lleva en pos de sí el asenso de nuestra mente tan luego como ante ella se presenta.

Efectivamente, como quiera que el principio de la certeza es quien determina el asentimiento de nuestra razon en órden a lo verdadero, de aquí que en resúmen no sea otra cosa sino el principio mismo en cuya virtud conocemos lo verdadero; pues la certeza no es en resúmen otra cosa sino aquella aquiescencia de que nuestra mente goza ante el objeto propio i capaz de satisfacer su tendencia nativa; es decir, que por virtud de la certeza, nuestra mente reposa en el conocimiento de su objeto propio, a la manera que nuestra potencia apetitiva alcanza reposo i quietud en la adquisicion i posesion de su bien propio. ¿I cuál es el objeto de nuestra mente sino lo verdadero? Luego la certeza es el efecto propio de nuestro conocimiento de lo verdadero.

Siendo esto así, resulta claro que, para constituir certeza, basta indudablemente lo que baste para conocer lo verdadero; o de otro modo, resulta que el principio de la certeza no es otro sino el principio mismo de la verdad. I es así que para conocer lo verdadero no se requiere mas sino que el ser se manifieste a nuestra aprensiva cognoscitiva, pues lo verdadero no es otra cosa sino el ser patentizado a nuestro entendimiento; luego, principio de la certeza es el ser mismo en cuanto se hace manifiesto a nuestra mente i determina su asentimiento, del propio modo que principio del conocimiento de lo verdadero es el ser que por sí mismo se hace manifiesto a nuestra mente. Pues bien; esta entidad, considerada como causa que determina el asenso de nuestra mente, es lo que llamo yo *evidencia ontolójica*.

Así, por ejemplo, cuando mi entendimiento asiente a la verdad de que *todo efecto supone una causa*, muéveme a ello la misma entidad intrínseca de *efecto*, que contemplo en la idea correspondiente; entidad que haciéndose manifiesta a mi entendimiento, mostrándome por sí misma lo que es, me enseña que no siendo posible que de nada reciba su existencia lo que comienza a existir, es necesario que algun ajente real le comunique esa existencia, i por consiguiente, que ese *nuevo ser*, incluso en la nocion de efecto, pide de suyo un principio externo que lo produzca: de aquí el juicio necesario: *todo efecto supone una causa.* Con esto, claro está, no quiero decir que el objeto inteligible pueda mover nuestro asentimiento sin que nosotros lo hayamos percibido ántes, pues toda causa, para obrar, necesita allegarse al sujeto en quien ha de ejercer su virtud propia; quiero decir únicamente que esa percepcion previa no es mas que un requisito, una condicion necesaria, un punto, digámoslo así, de contacto para que el principio productivo de certeza pueda obrar sobre nosotros, pero que no es la razon formal constitutiva de ese principio.

CAPÍTULO IV.

Del criterio externo de la certeza.

1. Principio intrínseco de certeza, acabamos de ver que lo es la evidencia ontolójica i objetiva. Pero ¿es único i solo este criterio de certeza, en tal manera que no debamos tener como cierto sino aquello respecto de lo cual conozcamos la razon intrínseca que determina el asentimiento de nuestra mente? En otros términos, ¿no hai otro principio productor de certeza mas que el intrínseco, o cabe admitir tambien algun principio extrínseco?

2. Para responder a esta pregunta, recordemos que la certeza se dice producida por un principio extrínseco cuando el motivo directo i próximo de asentir a una verdad es

la autoridad de quien nos la propone; certeza extrínseca será, pues, *el asentimiento prestado a la verdad, habida consideracion a la autoridad que la propone.* Esta autoridad es *divina* o es *humana,* segun que el asentimiento prestado a la verdad por ella propuesta, tiene como razon determinante la *infalibilidad* de Dios, o tiene razones que no dejan duda sobre la veracidad del testimonio de hombres. Por medio de ajeno testimonio puede proponérsenos ora un *hecho,* de los sujetos al dominio de los sentidos, ora una *verdad* independiente de toda percepcion sensitiva: lo primero puede ser indistintamente conocido del ignorante i del docto; lo segundo pertenece mas propiamente a la jurisdiccion del sabio. De aquí tres criterios extrínsecos de certeza, a saber: 1.° La Revelacion, que estriba en la infalible autoridad de Dios; 2.° la autoridad de los sabios; 3.° el simple testimonio del comun de los hombres.

Comenzaré defendiendo la lejitimidad de este último criterio, por ser el mas simple i obvio.

ARTÍCULO I.

Autoridad del testimonio humano.

1. Tres cosas hai que mirar en un testimonio: 1.ª el sujeto que lo da; 2.ª los medios con que lo da: 3.ª la calidad del hecho mismo atestiguado. Al sujeto que atestigua un hecho, llámasele *testigo de vista,* cuando su testimonio versa sobre hecho que él ha presenciado, i *de oidas* cuando versa sobre hecho que él no ha presenciado, sino que sabe por otros que lo han presenciado. Por dos conductos principalmente suele trasmitirse la memoria de un hecho, a saber: 1.° o *de viva voz,* es decir, por una serie de testigos de oidas que sin solucion de continuidad se enlaza con el aserto de testigos de vista; 2.° o por medio de la escritura. A la primera de estas especies de trasmision llámasele *Tradicion;* a la segunda, *Historia.* Puédesele, agregar otra especie, a saber, los *Monumentos,* o las obras erijidas por Príncipes o pueblos para recordar a las jeneraciones venideras algun hecho memorable: por ejemplo:

en los tiempos primitivos un monton de rudas piedras, un trofeo, un altar, un especial nombre dado a un lugar o a una familia, fueron el medio escojido para perpetuar en los pueblos la memoria de señalados acontecimientos públicos, o de hazañas heróicas; posteriormente, perfeccionadas las artes, usóse ya con el mismo fin de inscripciones, columnas, estátuas, medallas i otras obras de análoga cultura. En cuanto a la índole de los hechos trasmitidos, como quiera que sea, a la posteridad, pueden ser *naturales* o *sobrenaturales*, segun que hayan ocurrido por virtud de las fuerzas ordinarias de la naturaleza, o por inmediata accion de Dios. Anticipadas estas necesarias nociones, valuemos ahora la autoridad del testimonio humano.

2. Si consultamos a la experiencia, nada verémos tan arraigado en el ánimo de los hombres como la fe en el testimonio de sus semejantes; hasta tal punto que el mas rehacio pirronista, lo propio que otro cualquier hombre, «al salir de su gabinete, como dice Hume, donde ha estado escribiendo una disertacion contra la certeza moral, tendria empacho de aplicar a la vida comun sus mismos principios, i de no conducirse en este punto como los demas hombres.»—¿Quién duda, en efecto, de que existen Roma, París, Lóndres, Constantinopla, etc., aunque no haya visto estas poblaciones? La vida entera del hombre, en todas sus relaciones con la sociedad i con Dios, depende de esta certeza moral: todo lo hace por fe, i de fe vive; el hijo presta fe a sus padres i el discípulo a sus maestros cuando respectivamente aprenden de ellos los nombres de los objetos que los rodean, i las primeras nociones acerca de hombres i cosas. Sin la autoridad del testimonio humano, ignoraríamos quiénes eran nuestros padres, en dónde habíamos nacido, qué habíamos heredado de nuestros mayores, cuáles eran nuestros superiores lejítimos, i las leyes que nos rijen, i los majistrados que nos gobiernan; en suma «sin fe en la palabra del hombre, como dice Balmes, pereceria la raza humana.»

Pero esta propension instintiva del hombre a creer en el testimonio de sus semejantes, no basta para demostrar que el humano testimonio es muchas veces prueba inconcusa de verdad; porque si bien los detractores de la au-

toridad humana no niegan esa nativa propension que todos tenemos a admitir, como ciertos, hechos que no hemos visto, niéganle sin embargo todo jénero de fundamento racional; i pónenla en el número de las preocupaciones vulgares, indignas del sabio. Forzoso es por tanto, que investigando nosotros la razon de ese instinto, mostremos cómo los hombres pueden tener en multitud de casos, motivos racionales para admitir como cierto i seguro medio de verdad el testimonio de otros hombres.

3. Nadie por de pronto duda que el humano testimonio debe estimarse como criterio de verdad cuando quiera que se esté seguro de que los testigos que deponen de un hecho, ni se engañan ni quieren engañar; de manera que la *ciencia* i la *veracidad* de los testigos son los dos fundamentos racionales en que se apoya la autoridad del testimonio humano. ¿Pero, podemos tener algun signo cierto i seguro de que los testigos ni se engañan ni quieren engañarnos? Lo podemos, respondo: tenemos ese signo, i consiste en que todos los testigos refieran unánimemente la sustancia de un mismo hecho; *la sustancia* digo, porque no siendo así faltaria por tanto aquella concordancia de asertos necesaria para la validez del testimonio humano; pero, una vez supuesta esta concordancia de varios hombres en el atestiguar un mismo hecho, deja de ser racional el poner en duda su testimonio.

Para ponerlo en duda, habria que suponer, o que de buena fe se engañan al atestiguar hechos que no han pasado tales como ellos los atestiguan, o que se han puesto de acuerdo todos para desfigurar adrede los hechos sobre que atestiguan. Pues bien, digo que cuando el testimonio es unánime i de muchos hombres, el uno i el otro de esos dos supuestos son inadmisibles: lo es el primero, porque no cabe imajinar que muchos hombres a un mismo tiempo tengan adulterados sus órganos sensorios, i mucho ménos el que todos tengan adulterado un órgano mismo i de una misma manera; de donde resulta imposible que todos hayan padecido engaño igual respecto del modo de percibir un mismo objeto sensible: i lo es el segundo, porque siendo el hombre por naturaleza amigo de la verdad i enemigo de la mentira, es racional tener por cierto que

no miente si a ello no lo mueve alguna pasion; i como quiera que las pasiones son diversas en cada hombre, pues cada cual tiene las suyas, de aquí la imposibilidad de que puedan ponerse de acuerdo muchos para atestiguar una misma falsedad.

Si, por añadidura, los testigos refieren cosas que cedan en vituperio de ellos mismos, o porque sean realmente vituperables en sí, o porque parezcan tales a los que oyen su testimonio; si arrostran cualquier jénero de daño, incluso la muerte misma, ántes que retractar su aserto; si su testimonio versa sobre hechos enlazados con los mas graves intereses de la nacion a quien se los anuncia, sin que ninguno de los muchos a quienes grandemente importe desmentir aquel testimonio, lo haga ni lo intente; i si léjos éstos mismos de contradecir aquel testimonio, lo ratifican con su propio aserto, confirmando de resultas unos hechos que detestan como causa de gravísimo daño en sus vidas, haciendas i honras; entónces el testimonio adquiere tales grados de certeza que en la posibilidad no cabe pedirle mas. De sucesos atestiguados con este cúmulo de circunstancias, hai varios ejemplos, comenzando justamente por los hechos que dieron oríjen i propagacion tan rápida a nuestra relijion santísima.

La certeza respecto de hechos narrados por testigos es siempre i llámase certeza *moral*, con lo cual se significa que su opuesto repugna a las inmutables leyes del mundo moral; así se la distingue de la certeza *metafísica*, que nace de que su opuesto repugna en sí mismo i absolutamente.

4. Así consolidada en jeneral la validez del testimonio humano, podemos apreciar ahora la de los medios con que este testimonio puede i suele trasmitirse a la posteridad. Redúcense, como ya lo hemos dicho, a tres, a saber: la *Tradicion*, la *Historia* i los *Monumentos*. Todos estos tres medios han sido siempre blanco del embate de los escépticos, a los cuales se ha denominado por tanto *pirronistas históricos*, así como a su duda sistemática respecto de este punto se ha llamado *pirronismo histórico*. Probemos que el tal pirronismo histórico no es mas racional que el pirronismo especulativo.

5. Comienzo advirtiendo que por lo que al valor de la tradicion toca, no es mi ánimo tratar de todo jénero de tradiciones, sino solamente de aquellas que dicen relacion a hechos públicos i de mayor cuantía, i què ademas están confirmadas por una serie no interrumpida de testimonios. I digo que la tradicion dotada de estos caractéres, es completamente válida para asegurarnos de la certeza de un hecho. No podemos dudar, como acabamos de verlo, del que se nos refiera por testigos de vista: pues demos ahora que sus contemporáneos, que tienen noticia cierta del hecho por haberlo oido de esos mismos testigos de vista, trasmiten el hecho a los hombres de la inmediata jeneracion subsiguiente, ¿quién duda que tambien estos otros hombres de la segunda jeneracion pueden tener noticia cierta? Pueden efectivamente valuar el testimonio de aquellos contemporáneos de los testigos de vista, i hallarlo con todas las condiciones que hemos expuesto acerca de los testimonios que no es racional poner en duda: de esta manera, la segunda jeneracion conocerá el hecho tan cierta i seguramente como lo ha conocido la primera. Aplíquese el mismo procedimiento de la tercera jeneracion respecto de la segunda, i de la cuarta respecto de la tercera, i así de las demas, de jeneracion en jeneracion, i tendrémos cómo un hecho puede ir atravesando siglos i siglos sin perder un ápice de su primitiva certeza, con tal por supuesto que sea de interes jeneral i grave, i que no quepa duda tampoco respecto de las series por donde la tradicion se haya ido trasmitiendo.

Esto aparece naturalísimo i concluyente para quien tome en cuenta cómo los hombres de cada jeneracion por donde va pasando el relato de un hecho a los siglos mas remotos, se enlazan i dan entre sí la mano sin solucion de continuidad, en tal manera que jamas hai vacío alguno en su constante sucesion, i que ni aun se advierte el tránsito de un siglo a otro siglo. De esta manera, por ejemplo, los chilenos que hemos nacido de 1825 a 1860, aunque no hemos presenciado la *guerra de la Independencia*, hemos sido contemporáneos de los chilenos que la han presenciado, i a ellos se la hemos oido referir: muertos ellos, se la referimos nosotros a los nacidos de 1860 en adelante, i estos a

los que nazcan de aquí a fines del presente siglo, i aquellos a sus sucesores, i así de jeneracion en jeneracion, de modo que los chilenos del siglo XXII habrán ido recibiendo noticia cierta de la guerra de la Independencia por una serie de edades sin solucion de continuidad, a manera de anillos de una cadena, todos de igual espesor i solidez. Pues bien, siguiendo este último símil, del propio modo que quien para asegurar sus pasos, se agarrase a cualquiera de los anillos de una cadena, iria siempre agarrado a un punto fijo i con la misma seguridad que si se agarrase al anillo primero; de este propio modo, digo, los hombres de las varias edades por donde va pasando la narracion de un hecho, pueden conocerlo con la misma certeza que lo conocieron los contempóraneos del hecho, o los de los testigos de vista del hecho.

Por aquí se ve cuán absurda es la opinion de Locke i de todos los demas que dicen ir perdiendo en certeza las tradiciones a medida que se van alejando del hecho respectivo. Lo racional, por el contrario, es decir que toda tradicion que conserva íntegro su crédito al fin de largas edades, gana por eso mismo la veneranda autoridad que le presta el haber afrontado victoriosa el exámen de los mas eruditos i ménos crédulos. Aquí viene de molde aquella máxima de Ciceron sobre que el tiempo desvanece las patrañas, pero corrobora los juicios de la naturaleza.

6. Opónesenos aquí por los adversarios de la tradicion el gran número de ellas que estimadas como verdaderas durante muchos siglos, han sido posteriormente desmentidas por una crítica mas perspicaz: como por ejemplo, las dinastías ejípcias, la loba nodriza de Remo i Rómulo, i otras fábulas de la misma especie. Esto es natural, se añade, porque de suyo las tradiciones, al pasar por las bocas del vulgo, que es de suyo ignorante i dado a lo maravilloso, se adulteran i trasforman conforme a la varia índole de las jeneraciones i de los pueblos, en tal manera que al cabo de algunos siglos, no queda ya en ellas palabra de verdad.

Pero estas objeciones son vanas. Las tradiciones antiguas cuya falsedad está bien demostrada, se ve que no presentan en los períodos de su trasmision sucesiva aquel

encadenamiento, aquella claridad, ni aquella continuidad que, segun hemos dicho, se requieren para que una tradicion sea autorizada. Díganos sino Voltaire, i con él todos los partidarios del pirronismo histórico, si en las dinastías ejipcias concurren esos caractéres de autenticidad, i si mas bien no se las ve desde luego ser enjendro del desmesurado orgullo del pueblo ejipcio: díganos igualmente si los cronistas Romanos que han referido la tradicion de la loba nodriza de los fundadores de la ciudad eterna, nos la dan clara i constante, o si por el contrario, no la ponen ellos mismos en duda, guardándose mui bien de consignarla con aquella seguridad, por ejemplo, con que narran las hazañas de los Escipiones: díganos, por último, i mediten bien la fuerza de esta razon: si las tradiciones no pueden ser nunca fundamento de certeza ¿con qué medios han llegado los críticos a averiguar que las dinastías ejipcias i la loba de Remo i Rómulo, i demas narraciones de la misma especie, son puros mitos?

7. No ménos valederos que la tradicion son los monumentos para perpetuar sucesos memorables. I verdaderamente, ¿con qué fin se erijen monumentos sino para consignar una prueba tan eficaz como la tradicion oral i la historia misma, de que en el tiempo de erijirse, estimábase por todos los contemporáneos indudable el hecho a que el tal monumento se queria que sirviese como testimonio? I es así que, segun dejamos demostrado, no cabe en lo racional suponer que un hecho público i estrepitoso, pero falso e imajinario, sea tenido por los contemporáneos como real i verdadero; luego no cabe en lo racional suponer que de un suceso imajinario i falso, puedan sus contemporáneos mismos querer perpetuar la memoria erijiendo un monumento. ¿Cabe en lo racional, por ejemplo, suponer que hoi se levantara en Chile un monumento para recordar a las futuras edades que los chilenos de hoi hemos conquistado a España? ¿Existe ni puede existir en pueblo ni edad alguna semejante demencia?

I no se nos alegue en contrario por Voltaire los ejemplos de monumentos apócrifos de Grecia i de Italia; porque esos monumentos han sido erijidos mucho despues de

la época en que falsamente se supone acaecidos los hechos a que se refieren: los famosos mármoles de Arundel, el monumento histórico mas antiguo de la Grecia, son posteriores nada ménos que en mil i doscientos años a la edad en que se los supone erijidos; el siglo de los famosos Artistas aun dista mucho mas del tiempo en que se supone acaecidas las fábulas por ellos representadas, i lo propio puede decirse de los Romanos. Por otro lado, la mayor parte de estos monumentos mentirosos se contradicen recíprocamente representando en cinco i aun en seis lugares diversos la escena del hecho imajinado a que se refieren; cosa que no habria podido suceder si esos monumentos hubieran sido erijidos en pos de un suceso real.

8. Pudiendo ser, i siendo en efecto muchas veces, la Tradicion i los Monumentos pruebas de certeza de un hecho, dicho se está si con mayor fundamento no lo serán los testimonios que la Historia trasmite por medio de algunos signos permanentes. Para los hombres que tienen costumbre de leer en las entrañas de las cosas, ofrece la Historia un espectáculo singularísimo i donoso cuando se le ve por una especie de arte májico, evocar delas remotas edades testigos de vista, i llevarlos al traves de los siglos que ellos no vieron, para hacerles sellar con su testimonio vivo la verdad de un hecho. Pues bien, supongamos ahora que real i verdaderamente los historiadores de siglos pasados se levantaran hoi para contarnos de viva voz los hechos que ellos presenciaron o que oyeron referir a testigos presenciales, ¿pudiéramos negarles el crédito justamente debido a los testigos de vista o de oidas? Nó ciertamente. Pues tal es el caso respecto de los antiguos historiadores cuyos libros nos conste que hayan llegado hasta nosotros sin graves alteraciones; porque en esos libros hallamos ficlmente redactada la certificacion de veracidad que sus autores expidieron a favor del testimonio de sus contemporáneos. De consiguiente, no ménos crédito que este mismo testimonio, merece la Historia cuando quiera que conste su integridad i su autenticidad.

Pero no queda en esto la validez i autoridad que nosotros otorgamos a la historia, pues creemos que todavía cabe apoyarla en un fundamento mas sólido aun que el tes-

timonio mismo de los contemporáneos. Toda narracion histórica, en efecto, ha sido divulgada, i por consiguiente ha entrado en el público dominio, mucho mas sin comparacion, que el mero relato de los testigos de oidas sometido a la censura de sus contemporáneos: si, pues, esa narracion, aceptada primitivamente por los contemporáneos de los hechos en ella referidos, ha pasado luego a la posteridad sin contradiccion alguna, o cuando ménos sin ninguna que sea racional; esa narracion, digo, no consiente duda ni sospecha alguna sobre la verdad de los hechos en ella consignados; porque no cabe en lo racional suponer que nadie arroje entre sus contemporáneos un relato mentiroso de hechos coetáneos sin que alguien se levante a denunciar la impostura.

9. Aquí los sectarios del pirronismo histórico nos dan por imposible el conocer con suficiente certeza la integridad i autenticidad de los libros históricos, i concluyen que por lo mismo no puede otorgárseles autoridad alguna; pues muchas historias, dicen, que primitivamente ha tenido todo el mundo por auténticas, se ha visto posteriormente que son apócrifas; i de hecho, las variantes mismas que hallamos en los manuscritos e impresos de un mismo libro, nos muestran las graves alteraciones que las obras de los antiguos han ido padeciendo.—Los hechos en que esta argumentacion se funda, léjos de disminuir el valor de la historia, a nuestro entender lo acrecientan; porque si la crítica moderna es poderosa a descubrir la falsedad en algunos escritos, por eso i en eso mismo confirma la veracidad de otros en quienes no haya podido hallar nota alguna que los arguya de falsos: i si probando lo apócrifo de aquellos, da muestra de perspicacia, negando la autenticidad de estos, la dará de demencia. ¿Cuánta mofa en efecto no cayó sobre aquella extravagancia del P. Harduino, que por otra parte era un hombre de portentosa erudicion literaria, cuando se empeñó en que los versos de Virjilio i Horacio eran produccion de oscuros monjes de la Edad Media.

Concluyamos, pues, que con la propia mano que la crítica desautorice i condene al olvido las obras apócrifas, confirma i realza la autoridad de las lejítimas: las propias normas que le sirvan para demostrar lo apócrifo de unas

obras, la obligan a confesar paladinamente lo auténtico de las demas. Porque, no hai remedio; o esas normas son inconcusas, o nó: si no lo son, carecen de todo valor para demostrar la falsedad de una obra; i si lo son, entónces valen plenamente para demostrar la autenticidad de las obras que a esas normas resulten ajustadas. Si hai signos seguros para conocer lo falso, necesariamente los hai para conocer lo verdadero.

Las mismas reflexiones podemos aplicar al argumento fundado en las alteraciones que, por causa del largo trascurso de tiempo i la multiplicacion de ejemplares, puedan hallarse en una obra: pues en el hecho i por el hecho mismo de ser muchos los manuscritos, procede estimar auténtico aquellos en que todos concuerden, porque no cabe en lo racional suponer que todos yerren igualmente acerca de un mismo i solo punto. De consiguiente, si lícito puede ser el dudar de aquellas circunstancias de los hechos respecto a las cuales se vea gran variedad en los manuscritos o impresos, necesario es tambien prestar entero crédito a las partes sustanciales en que a todos se los halle conformes. I en verdad, a poco que se examine las variantes de las obras clásicas, se hallará que nunca recaen sino sobre circunstancias accidentales; i bien puede asegurarse que no hai libro alguno importante entre los conocidos cuyo texto se haya adulterado hasta el punto de que todos sus ejemplares se contradigan en lo esencial.

ARTÍCULO II.

Del consentimiento del comun de los hombres i del de los doctos.

1. Con el testimonio humano, de que acabamos de hablar, enlázase lójicamente el comun sentir de los hombres en jeneral, i el de los sabios en particular. Mirado en efecto el testimonio humano con relacion a una verdad en que todo el jénero humano crea, llámasele *consentimiento universal*, i mirado con relacion a una especial verdad proclamada por los sabios, *comun sen-*

tir de los doctos. Uno i otro medio merecen atencion del filósofo, ora por el uso contínuo que de ellos se hace, ora por el valor que entrambos tienen, ya para corroborar una verdad, ya para descubrir un error. Médicos, jurisconsultos, filósofos i naturalistas, en lecciones i libros suelen efectivamente corroborar sus propias opiniones con las sentencias de los sabios; especialmente el filósofo i el jurisconsulto, que estudian mas de cerca la naturaleza humana, cuando quiera que se trata, ora de demostrar el acuerdo entre una verdad i la naturaleza racional i moral del hombre, ora de combatir en calidad de inmoral i erróneo algo contrario a los sentimientos mas nobles de la especie humana, recurren de ordinario al consentimiento universal. Pues ahora pregunto ¿de dónde se deriva esta autoridad del comun sentir de los hombres en jeneral i de los sabios en particular? ¿qué condiciones ha de tener la materia sobre que recaiga ese comun sentir de los hombres en jeneral o de los sabios en particular para que se la deba estimar como verdadera? Tales son los puntos que sumariamente me propongo ilustrar.

2. Si consultamos a la historia vemos claramente que los mas grandes filósofos antiguos, griegos i latinos, tuvieron siempre como un criterio de verdad el consentimiento universal de los hombres; pero el escepticismo flamante i la desaforada crítica de los tiempos modernos, que tan encarnizada guerra han movido contra todo criterio de verdad, no han querido respetar ni aun ese tampoco. El famoso Pedro Bayle, que en su *Diccionario histórico-crítico*, ha ido sembrando sucesivamente de dudas el campo de todos los principios i de todos los hechos, no dejó de acumular tambien sofismas contra ese medio de conocer: parecióle que las erradas opiniones de los antiguos pueblos acerca de la astronomía, la relijion i otros ramos del saber humano, eran otros tantos argumentos contra la autoridad del comun sentir de los hombres. Pero digamos nosotros, porque así es justo, que este comun sentir debe tenerse por seguro indicio i criterio recto de verdad.

3. Advirtamos ante todo que, para tener el consentimiento del jénero humano por indicio recto de verdad, no

es necesario interrogar a todos i a cada uno de los hombres, sino averiguar cuáles hayan sido en jeneral las doctrinas de los sabios i la creencia de los pueblos; es decir, que lo necesario para erijir en criterio de verdad ese consentimiento, es que se le halle ser *constante* i *universal*, pues comprobados en él estos dos caractéres, ya su lejitimidad no se puede poner en duda. Allí donde se vea un efecto permanente, uniforme i universal, procede atribuirlo a una causa dotada de los mismos caractéres, pues no cabe que un efecto deje de ser proporcionado a su causa. Cuando quiera, por tanto, que veamos un hecho realizarse universal, constante i uniformemente entre hombres apartatados por largo espacio i tiempo; de costumbres, leyes, pasiones e ideas diversas, pódemos concluir que ese hecho tiene su oríjen en la naturaleza humana, la cual a despecho de variedades accidentales, individuales o locales, es una e idéntica en todos los hombres. Por consiguiente, el consentimiento universal i perpétuo de los hombres acerca de una cosa cualquiera débese tener como inmediato efecto de la naturaleza humana; i ¿quién dirá que siendo tal, pueda ser falaz o ilusorio? ¿no es indudable que cuando la naturaleza obra libre i exenta de toda modificacion accidental e individual, su operacion es siempre recta, porque es conforme a las leyes que de su Autor ha recibido?

Si ahora nos remontamos a las primeras causas de quienes suele depender el universal consentimiento de los hombres, lo verémos lejitimado por un nuevo título. Buscando la escuela de Reid el inmediato oríjen de consentir los hombres en algunas verdades, atribúyelo a no sé qué facultad instintiva, colocada en medio de los sentidos i de la razon; pero ya en otro lugar hemos demostrado que el hombre no tiene semejante facultad intermedia, cuyo modo de obrar seria contrario a la naturaleza del hombre mismo. Nó: en el hombre no hai otras facultades cognoscitivas sino los sentidos i la razon; aquellos como potencia que percibe los hechos; ésta como potencia que penetra en lo íntimo de la verdad. Por consiguiente, el juicio comun de los hombres acerca de algunas verdades, no puede proceder sino del uso natural que hagan de su razon; la cual, por su misma constitucion nativa, puede em-

plearse en las verdades fácilmente perceptibles, es decir, en aquellas que pueden ser conocidas cuando quiera que la razon no esté perturbada por obstáculo intrínseco alguno, como por ejemplo: que *el todo es mayor que cada una de sus partes*; que *todo efecto supone una causa*, i otros principios de la misma índole, cuyo conocimiento se obtiene mediante el uso natural de la razon, i que por tanto debe ser comun a todos los hombres, i puede ser de todos alcanzado fácil i concordemente.

Primera causa, pues, del consentimiento universal de los hombres es la facilidad de los juicios, inmediatos o mediatos, que la humana razon forma con su propia virtud nativa: i como quiera que, segun ántes de ahora lo hemos demostrado, el entendimiento no puede errar acerca de los principios inmediatos, ni acerca de aquellos otros que, si bien solo mediatos, se deducen como por sí mismos de los inmediatos: de aquí que la autoridad del universal consentimiento de los hombres esté lejitimada i confirmada por la misma causa primera de quien procede.

Pero no todos los juicios en que los hombres suelen estar de acuerdo, pueden tenerse como derivados de esa misma causa, porque indudablemente hai varios juicios en que todo el jénero humano está de acuerdo, i que sin embargo, nada tienen de fáciles i de obvios: por ejemplo, la inmortalidad del alma. Verdad es ésta unánimemente profesada por todo el jénero humano, pues en efecto, no se ha conocido nacion alguna, ni aun la mas ruda i bárbara, que haya dejado de simbolizarla explícita o implícitamente en sus ritos; i sin embargo, las razones demostrativas de esta verdad, léjos de ser fáciles ni obvias, son asuntos de prolijas disputas aun entre los mismos sabios, pues no han faltado algunos, como por ejemplo Pompanaccio, que erradamente han enseñado ser imposible demostrar esa verdad con pruebas racionales, i otros que con Duns Scoto no han dado mas valor a las razones alegadas en pro de la misma verdad, que el de meramente probables.

Advertido esto, pregunto ahora: ¿cuál será la causa del consentimiento universal de los hombres acerca de estas verdades de no fácil deduccion, i cuyo conocimiento, por

consiguiente, no puede atribuirse a la virtud nativa de la humana intelijencia? Pues respondo que esa causa no es otra sino *la Revelacion primitiva*, que mas o ménos adulterada, ha llegado a noticia de todas las naciones, i que por don especial de Dios, se conservó íntegra i pura en el pueblo judáico. Aun sin consultar al *Génesis*, que ademas de inspirado por Dios, es el libro mas antiguo en que pueda indagarse la primitiva historia del jénero humano, basta la razon para comprender la necesidad de esa tradicion primitiva; pues por un lado, es indudable que el jénero humano no habria podido subsistir sin las verdades relativas a la naturaleza i perfecciones de Dios, i a los fines del hombre mismo; i por otra parte, no es ménos cierto que el conocimiento de estas verdades requiere prolijo estudio, meditacion detenida i grande esfuerzo de lójicas deducciones, que no pueden ser sino fruto de continuado ejercicio intelectual. De aquí que el hombre no hubiera podido por sí solo alcanzar esas verdades sin mezcla de errores, i aun es mui de creer que con las solas fuerzas de su razon, ni habria siquiera pensado en que tales verdades existian, sobre todo tratándose de los hombres primitivos, ignorantes de todas las cosas, embargados por las impresiones sensuales i por los estímulos del instinto; i ocupados incesantemente en proveer al sustento de su vida material. Pues a esta imposibilidad *moral* de la razon del hombre suplió Dios misericordioso revelando a nuestro primer padre cuanto le era necesario para vivir, mucho mas, hallándose, como lo estaba, destinado para ser projenitor i maestro de toda la familia humana.

Esta necesaria tradicion primitiva llegó a noticia de todas las naciones, bien que en todas, excepto el pueblo judáico, se adulterase i corrompiese, merced al predominio de una imajinacion exuberante i de un completo naturalismo. I que esa tradicion se comunicó universalmente, pruébalo la historia profana lo propio que las sagradas letras, pues no hai, en efecto, doctrina alguna relijiosa, ni monumento, ni filosofema de las naciones jentiles, que no sean parodia mas o ménos explícita de la primitiva tradicion; así es que en todas ellas sus antiguos libros se denominan *sagrados i tradicionales*. Pues bien; el consentimiento uni-

versal de los hombres, en cuanto con esa primitiva tradicion se enlaza, recibe de ella un nuevo título de lejítima autoridad.

4. I no se nos oponga el hecho de haberse adulterado i corrompido esa tradicion primitiva en los pueblos jentiles; pues como quiera que esas alteraciones i corrupciones son diversas al tenor de las diversas pasiones, costumbres i vicisitudes políticas de los varios pueblos, no presentan los caractéres de universalidad ni constancia, i por consiguiente en ellas no fundamos nosotros la lejitimidad del consentimiento del jénero humano, que solo en aquello que sea universal i constante, puede ser enlazado con el oríjen primitivo del hombre. De aquí que no deba darse valor a las tradiciones jentílicas que lleven el sello de una secta o raza especial, sino a aquellas cuyo oríjen se vea universalmente remontarse hasta la cuna del jénero humano.

Se nos replicará que si el consentimiento del jénero humano hubiera de tenerse por autoridad lejítima, habria que estimar verdaderas innumerables fábulas i opiniones absurdas, tales como, por ejemplo, el panteismo, que mas o ménos explícitamente constituyó el fondo de las teogonías de todos los pueblos jentílicos; i el politeismo, i la adoracion de los astros, i la adivinacion, i la universal creencia que ántes de Copérnico se tenia de que el sol jiraba al rededor de la tierra.—A esto respondo: 1.° que el dogma de la Creacion era mas bien ignorado que combatido por los filósofos jentiles, miéntras que constituia una de las creencias fundamentales de los monoteistas antediluvianos, en quienes esa creencia se habia mantenido firme, gracias a la lonjevidad de los Patriarcas; esto sin contar con que el pueblo hebreo la profesó universalmente.

2.° En cuanto al politeismo, no ha sido jamas universalmente consentido por el jénero humano, pues, en primer lugar, sabido es que hasta el Diluvio se profesó universalmente el dogma i el culto de un solo Dios; en segundo lugar, este dogma i culto se perpetuó en la nacion hebrea; i en tercer lugar, el politeismo fué mermando desde la predicacion del Evanjelio, i no encontró asilo mas que en pueblos bárbaros e incultos; de todo lo cual resulta que

no ha tenido jamas los caractéres de universalidad i constancia, necesarios para que el consentimiento universal se estime autoridad lejítima.

3.° En cuanto al arte divinatorio i a la adoracion de los astros, tampoco han sido jamas creencia comun del jénero humano; pues aparte de que el pueblo hebreo las tuvo i condenó siempre como fabulosas e impías, notorio es que los mismos sábios jentílicos las despreciaban.

4.° Por último, en cuanto a la comun creencia de que el Sol jirase al rededor de la tierra, salvo que no está bien averiguado si Copérnico fué verdaderamente el inventor de la doctrina contraria, es de todos modos una alegacion que nada prueba contra la autoridad del consentimiento universal del jénero humano; pues, en primer lugar, nótese que aun ahora mismo, cuando tanto han adelantado las ciencias naturales, el descubrimiento de Copérnico no ha sido elevado todavia a la dignidad de tésis, sino que los doctos lo toman en cuenta como hipótesis i nada mas. Pero, aun cuando constase con toda certeza la doctrina copernicana, ¿qué resultaria de aquí contra los antiguos porque creyesen lo contrario? Nada mas sino que *ignoraban* la verdad acerca de esta materia; ¿i la *ignorancia*, es por ventura el *error*?—Concluyamos, pues, que el consentimiento universal del jénero humano es un medio seguro de conocer, i que nada valen los sofismas alegados para desvirtuarlo.

5. Otra fuente extrínseca de certeza es el *comun sentir de los doctos*. El hombre naturalmente respeta a los que estima versados en cualquiera ciencia o arte, i la razon justificativa de este respeto es mui fácil i obvia. «Natural »nos es creer, decia ya Ciceron, que cuantos nos aventajan »en injenio o virtud, como que son de naturaleza excelen»te, penetran mejor que nosotros la potencia de la natu»raleza.» Pero esta autoridad de los sabios no es de suyo tan inconcusa ni universal como la del comun sentir de los hombres, sino que un valor tiene para los indoctos, i otro para los doctos. Los indoctos, por lo mismo que carecen de la necesaria cultura, i de normas ciertas para descubrir i definir la naturaleza de las cosas que constituyen materia especial de una ciencia o de un arte, deben pura

i simplemente reputar autorizadas las sentencias de los doctos; i esta fe nada tiene de ciega ni de irracional, pues que se funda en el racional i justo principio de que quien ve mejor la verdad, tiene derecho a dictarla. Mas no así respecto de los doctos, porque éstos, en el hecho mismo de poseer los medios necesarios para investigar la naturaleza de las cosas, no deben aceptar las ajenas sentencias sino en cuanto las hallen conformes a razon: esto se entiende, por decontado, tratándose de doctos en una misma ciencia, pues que tratándose de ciencias diversas, los doctos mismos pueden prestar fe a la autoridad de las conclusiones demostradas respecto de ciencias en que ellos sean indoctos.

Esto advertido, hé aquí ahora las reglas del valor que recíprocamente deben dar los doctos a su autoridad: 1.ª Las sentencias de los sabios deben aceptarse como lejítimas miéntras no haya fundamento racional para creerlas falsas, i por consiguiente debe desechárselas cuando quiera que se las vea ser tales. La razon de esto consiste en que la autoridad de los sabios no tiene valor sino en cuanto es medio para trasmitir la verdad, i por consiguiente, cuando quiera que contradiga este su fin, no puede ejercer imperio sobre la razon, porque a la razon nada puede dictarse que no sea conforme a la verdad. 2.ª Todo sabio es juez competente en su ciencia privativa, i solo repecto de ella tiene derecho a que se le estime autorizado. 3.ª Un sabio debe reconocer autoridad en las sentencias de otros cuando él con su propio discurso no alcance ni a demostrarse que son verdaderas ni a descubrir que sean falsas. Fundado en esto dijo mui bien Galileo que «las opinio»nes de los antiguos no han de ser desechadas livianamen»te, sino que se las debe someter a detenido exámen para »ver si son ajustadas a la norma de la naturaleza.»

6. Pero ninguno de estos criterios de certeza, intrínsecos i extrínsecos, cuya incuestionable autoridad dejamos demostrada hasta aquí, posee títulos de lejitimidad comparables a los de las verdades reveladas: ninguno de esos criterios, en efecto, estará jamas a salvo de la falibilidad de la humana razon: si pues hallamos una fuente de verdad jeneradora de una certeza tal que ni aun imajinarla quepa

falible en ningun caso, habrémos hallado un criterio con el cual ningun otro pueda competir. Pues esa fuente es la Revelacion divina; i lo es, porque el asentimiento que a las verdades reveladas se presta, tiene por base i razon la infalibilidad misma de Dios que las ha revelado. La revelacion por consiguiente, no solo es un lejítimo criterio de certeza, sino que a todos los demas se aventaja con la superioridad de lo que siempre i necesariamente es infalible respecto de lo que alguna vez puede no serlo.

Compendiando, pues, en breve fórmula la teoría expuesta acerca del criterio de la verdad, dirémos que el principio *intrínseco de certeza* consiste en la *evidencia ontolójica i objetiva* i el *extrínseco* puede fundarse en el *testimonio humano*, en el *consentimiento universal de los hombres*, en el *comun sentir de los sabios* i en la *Revelacion divina*. Tal fué la doctrina respecto del particular profesada por todos los escolásticos, que léjos de ser tan ajenos como vulgarmente se cree a los preceptos metódicos, supieron, mui por el contrario, definir i aplicar a sus especulaciones aquel criterio de verdad que únicamente puede poner entre la libertad filosófica de la razon individual i los derechos de la autoridad aquella conciliacion tan en vano buscada por otras escuelas.

COSMOLOJÍA.

1. Con los sentidos percibimos lo material i concreto; con el entendimiento conocemos su esencia i la juzgamos; la conciencia nos atestigua la existencia del *yo* real; la razon, apoyada en el principio de causalidad, nos eleva, por último, a conocer a Dios como causa de lo finito. El *mundo material, Dios* i el *hombre*: hé aquí, pues, los tres grandes objetos de la Filosofía.

Para dos fines tiene el filósofo que investigar estos tres objetos: primero, para explorar la via que nuestra intelijencia recorre en el conocer el mundo, al hombre i a Dios; segundo, para estudiar estos tres objetos en sí mismos, examinando los principios que respectivamente constituyen su ser, en cuanto pueden manifestársenos a la luz de la recta razon. El primero de esos fines de la especulacion filosófica constituye la materia propia de aquella parte de la filosofía denominada *sujetiva*; el segundo es asunto especial i propio de la *filosofía objetiva*. Hemos tratado hasta aquí de la primera de esas filosofías; tócanos ahora tratar de la segunda.

Comprendiéndose bajo el nombre de *filosofía objetiva* cuanto la humana razon puede inquirir acerca del mundo material, del hombre i de Dios, surjen de aquí tres cien-

cias diversas, que toman su denominacion respectiva del objeto privativo de cada cual. Así pues, a la ciencia que trata de Dios, llámasela *Teodicea*; a la que trata del hombre, *Antropolojía*, i a la que trata del mundo material, *Cosmolojía*.

2. ¿Cuál de estas ciencias debemos estudiar primero? Parece al pronto que debiera ser la *Antropolojía*, como anillo que próximamente enlaza la filosofía objetiva con la sujetiva; pues que efectivamente el problema del humano conocer, materia propia de la filosofía sujetiva, tiene su raiz en el que versa sobre la esencia del hombre, como quiera que si bien la esencia del alma no se nos muestra sino en cuanto conocemos sus operaciones propias, es indudable que recíprocamente el conocer las operaciones del alma ilumina con viva luz el conocimiento de su esencia. I así tenia que ser, porque proporcionándose necesariamente todo efecto a su causa, i toda operacion a su respectiva sustancia ajente, natural esque el conocimiento de la índole de las operaciones del alma sirva de puente al conocimiento do su esencia, i que recíprocamente, conocida ya la esencia del alma, sea posible conocer plena i perfectamente la índole de sus operaciones. Siendo tal i tan estrecha la conexion entre el problema del humano conocer i el do la esencia del alma, lójico al parecer seria que, resuelto ya en la filosofía sujetiva el primero de esos problemas, pasásemos inmediatamente al segundo, investigando la naturaleza del hombre, i por consiguiente, que comenzásemos esta parte de la filosofía objetiva por el estudio antropolójico. Pero graves razones me aconsejan empezar por la *Cosmolojía*: diré las principales.

Tengo ante todo una razon de método, fundada en la naturaleza misma del camino que nuestra mente recorre en el conocer el ser de las cosas. Como quiera en efecto que, segun ya lo habia observado Vico, primero es sentir las modificaciones de los cuerpos, i despues entra el reflexionar en las del alma, de aquí que primero sea examinar el problema relativo a la naturaleza del mundo material, por lo mismo que los cuerpos son primer asunto de nuestra aprension cognoscitiva. La escuela jónica, primera de las filosóficas de Grecia, dió a este procedimiento

científico un testimonio i confirmacion tanto mas elocuentes cuanto que lo adoptó mas bien siguiendo las indicaciones de la naturaleza que las reglas de método alguno preconcebido.

Pero ademas de esta razon de método, hai otras intrínsecas de no escasa valía. Compuesto como lo está el hombre de cuerpo orgánico i alma racional, forzoso es estudiarlo al tenor de la unidad sustancial del compuesto resultante de esos dos principios: pero ¿i cómo investigar la índole de esta union del alma con el cuerpo sin conocer ántes la esencia i propiedades de los cuerpos en jeneral? Para conocer la índole de esa union, forzoso es conocer ántes qué propiedades comunique al cuerpo el alma que lo *informa*; pero esto no puede lograrse sin saber ántes qué cosa es en sí mismo el cuerpo. Ademas, todo cuerpo *animado*, en el hecho de ser tal, llámase i es *vivo*; pero la *vida* es un hecho que se nos muestra, no solo en el hombre, sino en otros muchos seres que forman una cadena no interrumpida, a contar desde las imperfectas propiedades vitales del musgo i del líquen hasta el altísimo grado de perfeccion con que esas propiedades se nos muestran en el hombre; ¿cómo, pues, estudiar el modo en que el alma vivifica al cuerpo, sin saber qué cosa sea la vida en jeneral, junto con el principio de quien se deriva, i con las varias clases de seres en quienes se manifiesta? ¿I no es una pertenencia de la *Cosmolojía* esta investigacion?

3. Indicado con esto el por qué las investigaciones cosmolójicas deben preceder a las antropolójicas, determinemos ahora el objeto propio de la *Cosmolojía*, i señalemos su vínculo de enlace con la *Teodicea*.

Cosmolojía, su propio nombre lo dice, significa *ciencia del mundo*, o del *cosmos*, palabra griega que Pitágoras usó el primero para expresar lo que nosotros llamamos *mundo*. Comprendiéndose bajo este nombre la totalidad de los seres *vivientes* i *no vivientes*, i entre los primeros, los *vejetales*, *sensitivos* i *racionales*, parece que materia de la *Cosmolojía* deben ser todos ellos, i por consiguiente tambien el hombre; de donde resulta que parte de esa ciencia debiera ser la *Antropolojía*, o la *ciencia del hombre*. Así lo pensaron sin duda, con Aristóteles, los escolásticos, cuan-

do trataban del hombre a continuacion de la *Física*, ciencia en cuyos dominios contaban ellos las investigaciones cosmolójicas; por donde se vé, dicho sea de paso, que cuando Kastus censuró al filósofo de Estajira por este procedimiento, dió muestras de haberle entendido mal. Por otro lado, la *Cosmolojía*, como una parte que es de la filosofía, ha de estudiar las últimas razones de su materia propia; i es así que las últimas razones del mundo, materia propia de la *Cosmolojía*, han de derivarse de la esencia misma de los seres del mundo, i del acto que los ha creado, porque, si bien este acto es extrínseco al mundo, contiene sin embargo la última razon de su ser i de su fin; luego la *Cosmolojía*, en cuanto son parte de ella las investigaciones que miran a Dios como a causa eficiente del mundo, deberia ser una parte de la *Teodicea*. Tal en efecto deberia ser la extension propia de la ciencia cosmolójica, i tal el lugar que deberia dársele respecto de las demas partes de la filosofía.

Pero los filósofos modernos, al dividir i ordenar las partes de la filosofía, no han señalado a la *Cosmolojía* tan extensos dominios, pues conformes en que tan absurdo es separar de la Teodicea la *Cosmolojía* como proclamar independiente de Dios el mundo, profesan sin embargo que, si bien en lo tocante a las especiales investigaciones cosmolójicas, imposibles de resolver sin el supuesto previo de la existencia de Dios i de sus divinos atributos, es necesario presuponer nocion de muchas verdades que constituyen privativo asunto de la *Teodicea*, no por eso es necesario demostrarlas previamente i de propósito, ni por consecuencia, que se haya de estudiar la *Teodicea* ántes que la *Cosmolojía*. Yo me adhiero a esta opinion, en primer lugar, porque efectivamente el natural proceso del humano conocer exije que se estudie ántes que Dios el mundo, ora porque este nos es mas obvio, ora porque nos sirve de escala para remontarnos a Dios; i en segundo lugar, porque en virtud misma del *sintetismo de la naturaleza*, o de aquel intrínseco i natural enlace que los seres tienen entre sí, no hai mas remedio sino que cada parte de la filosofía presuponga demostradas muchas verdades que no puedan serlo de propósito sino en su propio i especial tratado científico.

Acomodándome yo, pues, a este punto de vista de los filósofos modernos, i restrinjiendo en consecuencia el objeto de la *Cosmolojía* a los principios constitutivos del mundo material, la defino así: *ciencia de las últimas razones intrínsecas i extrínsecas del mundo corpóreo.*

CAPÍTULO I.

De la sustancia de los cuerpos.

ARTÍCULO I.

Expónese tres sistemas acerca del particular.

1. Constituyendo privativo asunto de la Cosmolojía el mundo material, fácilmente se comprende que la primera investigacion cosmolójica debe versar acerca de la *esencia de los cuerpos.*

Investigar la esencia de los cuerpos equivale a investigar sus esenciales principios, o *elementos*, pues que *esencia* llámase en jeneral a lo resultante de uno o mas principios esenciales. Investigacion es ésta mui árdua sin duda, como ya bien lo prueba la disidencia misma que acerca del particular existe entre los filósofos antiguos i modernos; pero cabalmente por lo mismo, tratarémos de proceder con método rigoroso i exacto, camino único para llegar al término de toda investigacion, i mucho mas si es de suyo árdua i prolija.

Guardémonos ante todo de incurrir, en ninguno de los dos opuestos sistemas, i ámbos exclusivos, que acerca de este asunto se disputan la verdad, a saber: el *empirismo* i el *idealismo*. Segun los empíricos, para conocer la esencia de los cuerpos, basta la observacion, ora sea la que espontáneamente nos ofrece el mundo corpóreo, ora la que artificialmente se pueda intentar; es decir que para los empíricos, esta cuestion pertenece al dominio de las ciencias físicas i químicas, i de consiguiente se la puede resolver por los mismos medios de que estas ciencias se valen. Entre tanto los idealistas quisieran

descubrir *a priori*, es decir, independientemente de todo experimento, la esencia i las leyes del mundo físico. Los empíricos, por cuanto no aceptan otro medio científico sino la observacion, o la experiencia, apellídanse con el calificativo de *experimentales*, miéntras los idealistas, para distinguirse de los empíricos, se dan a sí propios el fastuoso nombre de *físicos especulativos*. Los unos i los otros son incapaces de resolver esta grave cuestion sobre los principios esenciales de los cuerpos.

2. Comenzando por los empíricos, digamos, en primer lugar, que si bien toda averiguacion respecto de los elementos de los cuerpos sirve para ilustrar grandemente la química, la física i todas las demas ciencias de ellas derivadas, no es sin embargo materia ni incumbencia propia de ninguna de ellas. Las ciencias físicas, tales al ménos como se las cultiva hoi, son meramente experimentales, i no traspasan por tanto el confin de los fenómenos sensibles: su oficio propio se limita a discernir, clasificar i reducir a leyes jenerales los fenómenos que les ofrece la observacion espontánea o artificial, i por consiguiente, ni de su competencia es otra cosa sino contemplar los fenómenos sensibles i sus leyes, ni para su uso cuentan con otros instrumentos mas que la observacion i el raciocinio inductivo, por cuyo medio se puede erijir en leyes los hechos observados. I es así que la investigacion sobre la esencia de los cuerpos nada tiene que ver con la que versa sobre esas leyes físicas, sino que versa sobre los principios esenciales, de quienes, como de propio fondo intrínseco, inmutable i universal, se enjendran las mismas leyes físicas de los cuerpos: luego la investigacion sobre la esencia de los cuerpos es hiperfísica, está sobre la física; porque comienza cabalmente allí donde las investigaciones físicas nada tienen ya que hacer.

I si la investigacion sobre los elementos de los cuerpos no incumbe a las ciencias físicas, dicho se está que no sirven para ella los medios de que los empíricos se valen. Nó: la esencia de los cuerpos no puede ser conocida ni mediante la natural experiencia de los sentidos, porque los sentidos no perciben las esencias, ni mediante tampoco la experiencia química i artificial, porque no cabe observar con instrumentos físicos ni químicos cosas que no se pueden ver con los ojos ni tocar

con las manos, como sucede cabalmente a los principios constitutivos de los cuerpos. I si se dudare de esta impotencia de la física para resolver el presente punto, ahí está la historia misma de la filosofía que abonará nuestro aserto: véase si nó lo sucedido a los filósofos de la escuela jónica cuando queriendo hallar por medio de observaciones físicas los principios esenciales del mundo corpóreo, se quedaron sin noticia alguna sobre la esencia de los cuerpos, i solamente lograron conocer algunos fenómenos sensibles i algunas leyes del órden material: de aquí el dicho de Aristóteles, sobre que los primeros filósofos, por haberse desentendido de la causa formal i esencial de los cuerpos, no llegaron a conocer sino la causa material, es decir, aquella *materia* informe e indeterminada, que a cada cual de ellos fué pareciendo causa i principio del mundo sensible. I en época moderna, cuando Bacon proclamó la induccion como único medio científico, i cuando por consecuencia se redujo a la mera ciencia física toda la filosofía ¿qué sucedió? que se proclamó imposible conocer la esencia de los cuerpos, visto que efectivamente esta averiguacion no cabia en el estrecho límite de las ciencias físicas.

3. Si desacertado es el intento de los que quisieran conocer la esencia de los cuerpos por medio de la mera observacion i de instrumentos físicos i químicos, no ménos absurdo es el propósito de los flamantes *físicos especulativos* que en Alemania se han dado a la tarea de averiguar *a priori*, no solo la esencia sino tambien las leyes mismas del mundo físico. Semejante antojo no pudiera caber sino en el delirio de panteistas, para quienes siendo la mente del hombre idéntica a la mente creadora de Dios, puede sacar de sí misma la nocion del mundo físico, a la manera que Dios conoce en sí mismo el mundo de quien es causa.

A ménos, pues, de contaminarse con la demencia panteística, no hai otra manera de proceso en el conocer al mundo sino la observacion fecundada por el raciocinio. Efectivamente, toda indagacion sobre la naturaleza de un hecho, supone previa noticia del hecho mismo, porque ántes que saber *cómo es* una cosa, está el saber que la cosa *es*: pues bien: el mundo es un hecho cuya existencia, lo propio que la de todo hecho, no puede ser conocida sino por medio de la observacion: pero la observacion no suministra otra cosa sino mera noti-

cia de la existencia del hecho; a la razon incumbe el penetrar despues en el fondo del hecho para conocer su esencia i sus leyes; i de aquí que para resolver el problema relativo a los elementos de los cuerpos, sea necesario el método *inductivo deductivo*; es decir, la experiencia i la razon. Cabalmente por no haber adoptado este método, se incapacitó la filosofía griega para resolver ese problema; por la misma causa los empíricos, empeñados en no usar otro medio sino la mera observacion, se inhabilitaron para elevarse a conocer la esencia de los cuerpos; del propio modo que los idealistas, con Pitágoras al frente, empeñados en no usar sino la deduccion *a priori*, convirtieron al mundo físico i real en un mundo abstracto i matemático.

4. Determinada ya con esto la materia propia de la investigacion sobre los elementos de los cuerpos, junto con el método que en la solucion de ese problema debe seguirse, dirémos ahora que los sistemas relativos a este asunto, mirados en lo que constituye su respectivo fondo comun, i prescindiendo de variedades accidentales, se pueden reducir a tres que son: 1.° el *atomismo*; 2.° el *dinamismo*; 3.° el sistema de la *materia* i la *forma*, o llámesele *atomismo dinámico*.

5. El *atomismo* profesa que la esencia de los cuerpos consiste en una conjerie de entes extensos, variamente dispuestos i unidos entre sí. Para los *atomistas*, no son otra cosa los cuerpos mas que un *agregado de moléculas* (homojéneas o heterojéneas), no simples, sino compuestas ellas tambien de corpúsculos aun mas pequeños, que se unen en virtud del movimiento i de la atraccion. So pena de proceder hasta lo infinito en la division de esas moléculas, preciso vieron los dichos filósofos suponerlas constituidas por cuerpecillos que fuesen elementos primitivos de los cuerpos, i a los cuales, por su calidad de tales elementos primitivos, i por consiguiente imposibles de descomponer en otros cuerpecillos todavia mas pequeños, llamaron *átomos:* de aquí el nombre de *atomismo* dado al sistema correspondiente; sistema que profesado en la antigüedad por Leucippo i Demócrito, i renovado en los tiempos modernos por Descartes, halló muchos sostenedores en Francia, Inglaterra e Italia.

6. Opuesto al *atomismo* es el *dinamismo*, sistema segun el cual los primeros elementos de los cuerpos son *mónadas*, es

decir, sustancias inextensas i activas, que como tales, deben ser estimadas a manera de fuerzas subsistentes por sí mismas. Sin mencionar a los filósofos que en la antigüedad profesaron este sistema, débese citar entre los modernos a Leibnitz que lo reprodujo i acreditó grandemente con su autoridad, si bien hasta que Boschovich lo hubo despojado de los absurdos patentes con que Leibnitz lo habia propuesto, no logró ser aceptado por la mayor parte de los metafísicos contemporáneos.

Compendiada la doctrina de Leibnitz acerca de los principios constitutivos de los cuerpos, es en sustancia como sigue:—Todo cuerpo es un *agregado de mónadas*, porque cada cuerpo es un compuesto; i como quiera que los elementos primitivos de un compuesto no puedan ser compuestos ellos, de aquí que deban ser realidades simples e inextensas, es decir, *mónadas*. La esencia de toda mónada consiste en la interna actividad con que *percibe* i *apetece:* esta actividad perceptiva i apetitiva se ejerce *inconscientemente* (es decir, *sin conciencia*) por las mónadas componentes de los cuerpos; con una *conciencia confusa* por las mónadas del alma de los brutos, i con *conciencia distinta* por las mónadas del alma humana.

Pero si bien las mónadas, no solo poseen un principio interno de accion, sino que cabalmente en su interna actividad consiste su esencia, no pueden sin embargo ejercer su accion externamente; i no pueden, porque no pudiendo ser alguno obrar sobre otro sin comunicarle alguna cosa, seria preciso que cada mónada comunicase algo a la mónada sobre quien ejerciese accion: i es así que no podria comunicarle ni *sustancia*, porque ninguna sustancia puede confundirse con otra, ni *accidente* porque éste, en el acto de comunicarse de una mónada a otra, tendria que subsistir por sí, i entónces ya no seria tal accidente; luego las mónadas no pueden tener accion externa i transeunte.

No pudiendo, pues, una mónada ejercer su accion sobre otra, síguese de aquí que razon suficiente de reunirse las mónadas en la composicion de los cuerpos, no puede ser otra sino la *sabiduría de Dios*, el cual poseyendo en sí representacion distinta de todas i cada una de las partes del mundo, pone juntas en cada cuerpo las mónadas correspondientes

segun ve que su respectiva congregacion es mas conducente al *optimismo* del mundo. Las mónadas congregadas deben estar *contiguas*, porque en la naturaleza *no se da vacío*, sino que todo contiene algo. Por último, como quiera que el número de las mónadas sea *infinito*, no solo en cada cuerpo sino en cada una de las partes de todo cuerpo, de aquí que la materia sea *divisible hasta lo infinito*.—

Tal es en compendio la teoría de Leibnitz acerca de los elementos simples de los cuerpos: queriendo Boschovich correjirla, demostró—"que la materia no es divisible hasta lo »infinito; que el número de las mónadas, aunque inmensurable »e incalculable, es finito en todo cuerpo, que no están dota»das de pensamiento ni de voluntad, i por último, que poseen »actividad externa atractiva i repulsiva.»

Aparte estos correctivos que Boschovich pone al *monadismo* de Leibnitz, está de acuerdo con él en que los primitivos elementos de la composicion de los cuerpos son simples, i trata tambien de explicar el cómo los cuerpos son resultado de la reunion de esos elementos. A la penetracion del sagaz i profundo jesuita no se ocultó que, por el mero hecho de ser *simples* los elementos constitutivos de los cuerpos, no pueden tener entre sí contacto alguno inmediato: ahora bien, lo simple es un *punto matemático*, i al ponerse en contacto con otro simple, ha de tocarlo en un punto; pero tocarlo en un punto equivale a tocarlo en su totalidad, pues por el hecho mismo de ser simple, no puede ser mas que un solo i total punto; por consiguiente, entre dos simples no podria haber contacto sino *compenetrándose*, i entónces existirian en un mismo i solo punto del espacio.

Pero por igual razon, otro tercer simple, al unirse a esos dos, que ya no serian mas que uno, tendria tambien que compenetrarlos, i entónces los tres no serian tampoco mas que uno; i como lo propio habria de suceder en todos los demas simples que se fuesen allegando, tendríamos en último resultado una compenetracion universal de todos los cuerpos, i caeríamos en el absurdo de reducir el mundo corpóreo todo entero a un mero punto matemático. Para salvar este absurdo, enseñó Boschovich que los elementos simples poseen una *fuerza atractiva* con la cual se requieren unos a otros hasta cierta distancia imperceptible para nuestros sentidos, i

que cuando se hallan separados por un espacio mayor que aquel dentro del cual es posible su atraccion recíproca, su fuerza *atractiva* se convierte en *repulsiva* i hace imposible en ellos toda recíproca aproximacion ulterior.

En resúmen, segun Boschovich, los elementos de los cuerpos son fuerzas simples que se mantienen entre sí a distancias imperceptibles, i que son incapaces de contacto recíproco. Los *dinamistas* modernos, con escasas i accidentales variedades, todos proclaman a una que su sistema es único valedero, no solo para explicar la naturaleza de los cuerpos, sino tambien para concordar la explicacion metafísica respecto de esta materia i los modernos adelantos de las ciencias naturales.

7. Entre el *atomismo* i el *dinamismo* está el sistema aristotélico, admitido i profesado por todos los escolásticos, que se denomina *de la materia i la forma*. Este sistema escolástico distingue dos cosas que el lenguaje moderno expresa como sinónimas, a saber: el *cuerpo* i la *pura materia*. Para los escolásticos, la pura materia (o *materia prima*), no es mas que un algo, real sin duda, pero no determinado en cuerpo alguno; un algo incapaz de existir por sí solo, en cuanto no es fuente de unidad ni de actividad, sino solo raiz de extension i de partes fuera de partes: cuando este mismo algo real se determina en algun grado de ser peculiar, o cuando se reduce a una de las innumerables sustancias que adornan a este universo sensible, entónces toma nombre de *cuerpo*. Esta determinacion i especificacion de la materia prima, claro es que no puede proceder meramente de la varia disposicion i continuacion de sus partículas, pues en este caso no habria diferencia sustancial alguna entre los cuerpos; i por eso los escolásticos entendieron que para la constitucion esencial de los cuerpos, era menester otro principio, simple i de suyo inextenso, que determinase a cada cuerpo en su propia especie, i que fuese en él fuente de unidad i de actividad. Pues este principio es lo que llamaron *forma*, por cuanto efectivamente tiene por oficio el *formar* el ser del compuesto, completando i *actuando* el otro principio (*la materia*) que está *en potencia* para llegar a ser un cuerpo; i como quiera que esta actuacion obrada mediante la forma, dice relacion a la primera existencia del ser ya actuado (pues no cabe que un sujeto material exista sin específica determinacion), llámasele *forma sustancial*.

El cuerpo, pues, segun los escolásticos, es un compuesto de dos principios constitutivos, a saber: la *materia* i *forma:* la materia es *potencia sustancial*, en cuanto por sí misma es *indeterminada*, capaz, apta para llegar a ser un cuerpo; miéntras por el contrario, la forma es *acto sustancial*, en cuanto da determinacion a la materia, i la constituye en tal o cual cuerpo.

Traducido al lenguaje moderno este sistema de la *materia* i la *forma*, podemos llamarlo con Enrique Martin, *atomismo-dinámico*, pues que la doctrina calificada con este nombre admite que los primeros elementos de los cuerpos no son simples fuerzas, como enseñan los *dinamistas* puros, ni tampoco átomos destituidos de toda actividad intrínseca, como lo quieren los *atomistas* puros, sino que son átomos primitivos esencialmente dotados de una fuerza. I verdaderamente, es esencial a los primitivos átomos el poseer una fuerza sustancial, porque de lo contrario, serian una mera abstraccion: la fuerza por sí sola no bastaria para constituir cuerpo, pues todo cuerpo, en el hecho de ser sustancia extensa, necesita un componente que no sea inextenso como lo es la mera fuerza, sino que sea raiz i principio de extension; principio que es el átomo. I siendo esto así ¿en qué se diferencia el sistema llamado hoi *atomismo-dinámico* del que los escolásticos llamaban *la materia i la forma sustancial*? ¿Qué cosa es esa *fuerza sustancial*, esencial al átomo, sino la mismísima *forma sustancial*; i qué cosa es ese *átomo*, principio i raiz de extension, dotado de fuerza esencial, sino *la materia prima* de los escólasticos? Convendria no oscurecer una ciencia con cuestiones meramente de palabras, i harto debió de verlo así, en lo relativo a este asunto, el claro injenio de Leibnitz cuando dijo que el odio contra la *forma sustancial* de los escolásticos era *un negocio de moda, mas que de razon.*

ARTÍCULO II.

Exámen crítico de los precitados sistemas.

1. Desde luego con el *atomismo* es imposible explicar los elementos constitutivos de los cuerpos. A tres se puede reducir los caractéres de este sistema: 1.° Los átomos primitivos son extensos; 2.° carecen de toda enerjía i actividad intrínseca; 3.° su ayuntamiento en la composicion de los cuerpos es efecto de un movimiento mecánico.

Tales son los tres supuestos del *atomismo*. Pues digo ahora que los tres son inconducentes para explicar la composicion elemental de los cuerpos. En primer lugar, siendo todo cuerpo, como lo es, extenso sin solucion de continuidad, no cabe duda en que investigar la extension de los cuerpos equivale a inquirir cuáles sean principios constitutivos de lo extenso; i es así que, segun el atomismo, estos principios constitutivos lo son los átomos, que extensos son, aunque indivisibles; luego el atomismo pone como principio de la cuestion lo que debe ser término, i de consiguiente se envuelve en círculo vicioso. Puede la química tener sin duda los átomos por último límite, allende el cual no alcanza ni el análisis ni medio natural alguno; pero en cambio la metafísica i el entendimiento podrán siempre inquirir el cómo esos átomos se forman, i hasta qué punto cabe resolverlos mentalmente.

No ménos absurdo es suponerlos absolutamente pasivos; pues el cuerpo, por su calidad misma de extenso, contiene partes sin duda diversas, pero tambien unificadas en un todo divisible, aunque esté indiviso. Toda extension, por su esencia misma, consta de tres dimensiones, a saber: lonjitud, latitud i profundidad; las partes laterales, por consiguiente, no son lo que las del centro, ni las superiores lo que las inferiores, ni las anteriores lo que las posteriores; es decir, que indudablemente las partes de todo extenso son diversas. I sin embargo, ninguna de ellas tiene individualidad propia i privativa; porque para que así fuese, habria de tener cada cual una existencia separada i de hecho dividida de las demas; lo cual no sucede así, porque en

lo extenso contínuo, la division de partes es meramente potencial i no actual, i de aquí que si bien en todo extenso hai *multiplicidad*, hai tambien i al mismo tiempo *unidad*. I pregunto, ¿puede nò ser activo e inextenso el principio que reduzca a unidad esa multiplicidad de partes? De ningun modo; ese principio tiene que ser activo, porque sin algun jénero de actividad no podria unificar esas partes múltiples; i tiene igualmente que ser inextenso, porque si extenso fuera, léjos de servir él para unificar las diversas partes, necesitaria ser unificado. Hé aquí cómo el atomismo, con negar a los cuerpos un principio de actividad, les quita toda unidad sustancial.

¿Se nos dirá, por ventura, que si bien los átomos carecen de actividad intrínseca, se congregan i juntan por un movimiento mecánico, *paralelo* o *declinatorio*? Pues tambien ésta es una explicacion insuficiente, porque el movimiento mecánico es de suyo extrínseco, i como tal, no confiere al cuerpo movido actividad alguna intrínseca, sino que meramente al ponerse en contacto con él, tiene virtud para trasladarle de un punto a otro del espacio con tal o cual celeridad; i aquí tratamos de la composicion sustancial de los cuerpos, la cual decimos que no puede ser sin un principio capaz de mantener ligadas entre sí con unidad real las diversas partes de que el cuerpo resulta. Pues bien, como quiera que todo lo que es natural a una cosa, no puede ménos de nacer del fondo intrínseco de ella misma, claro está que el principio que abrace i ayunte con unidad real las diversas partes de una entidad corpórea, no puede ménos de ser intrínseco a los elementos esenciales de los cuerpos extensos, i por consiguiente, que ese principio no puede serlo el mero movimiento extrínseco i mécanico.

Esta verdad, que hallamos demostrada al considerar ontolójicamente los cuerpos, la vemos luego confirmada por el hecho mismo de la sensacion; pues al pensar en el modo con que percibimos los cuerpos, hallamos mui luego que no los conocemos ni distinguimos sino en virtud de las diversas impresiones i modificaciones causadas por ellos en nuestra alma; es decir, que en el hecho de la sensacion, nuestra alma i los cuerpos guardan entre sí la mis-

ma relacion que lo pasivo tiene con lo activo; cosa que no podria suceder si los cuerpos no poseyesen una actividad intrínseca por virtud de la cual produjesen en nosotros las impresiones sensitivas que experimentamos como efectos internos producidos por causas externas. I ¿cómo explicar esta enerjía de los cuerpos si sus principios constitutivos careciesen de ella, como suponen los atomistas? ¿Nos dicen que esta fuerza la imprime Dios en los cuerpos? Perfectamente dicho; pero si los cuerpos poseen esa fuerza porque Dios se la ha dado, no puede ménos sino que la hayan recibido en el acto de ser creados, i esto, ¿qué significa? pues significa que los cuerpos han recibido de Dios, junto con el ser, la fuerza de obrar; i por consiguiente, que esta virtnd operativa les es intrínseca i propia de cada uno, pues de otro modo nó podrian obrar por medio de ella.

2. Consecuencia de la precedente refutacion del *atomismo* es que para explicar la composicion de los cuerpos, no hai mas remedio sino suponer dotados de intrínseca actividad sus elementos constitutivos. ¿Deducirémos de aquí que la doctrina verdadera acerca del particular es el *dinamismo*, pues que este sistema reduce esos elementos a meras fuerzas, o *mónadas*? De ningun modo: el *dinamismo* incurre tambien en gravísimos desaciertos que lo hacen inadmisible.

Para entender el vicio radical de este sistema, consideremos ante todo que siendo los cuerpos entidades extensas, debe hallarse en sus mismos principios constitutivos la explicacion de esta su propiedad comun. Sea mero fenómeno, sea realidad positiva (pues de esto ya tratarémos a su tiempo), el hecho es que los cuerpos se nos ofrecen como dotados de extension, i por consiguiente, que considerados en sí mismos, han de constar de partes diversas. La extension, por su esencia misma, supone dos cosas, *multiplicidad* i *continuidad* de partes; pues sin multiplicidad, la extension no seria sino un punto simple e indivisible, i sin continuidad no seria extension, pues el concepto mismo de extension envuelve el de *cantidad contínua*.

Síguese de aquí que, para explicar la naturaleza de los

cuerpos, forzoso es admitir elementos que hagan posible lo múltiple contínuo. Pues bien tan luego como admitamos con los dinamistas que los elementos de los cuerpos no son sino meras fuerzas, hemos hecho imposible esa multiplicidad contínua de partes que forman el todo de cada cuerpo; porque, o admitimos con Leibnitz que esa continuidad de partes no es mas que *yuxtaposicion*, es decir, que los elementos inextensos están, sí, en contacto, pero sin compenetrarse; o admitimos con Boschovich que es mero efecto de la fuerza atractiva i repulsiva, es decir, que los átomos se congregan meramente en virtud de una atraccion mútua, que a determinadas distancias se convierte en repulsion para evitar su mútuo contacto.

Pues ninguna de estas dos hipótesis basta para explicar esa continuidad de partes esencial a la extension. No basta la hipótesis de la *yuxtaposicion*, porque lo indivisible no puede tocar i juntarse a lo indivisible sino con la totalidad de su ser; pues en lo indivisible, por lo mismo que no hai partes, no hai distincion entre *medio* i *extremidades*, sino que todo es, digámoslo así, extremidad; i de aquí que un indivisible no pueda tocar a otro sin compenetrarlo i ocupar su lugar mismo; es decir, que no puede el uno estar fuera del otro, sino que entrambos están el uno en el otro recíprocamente. Lo inextenso, pues, no tiene dimensiones; i como ninguna cosa puede dar lo que no tiene, de aquí que por mucha que se multiplique i acumule puntos inextensos, nunca se llegará con ellos a formar una extension; la repeticion de unidades nos dará *número*, pero no una entidad extensa, pues para que la unidad repetida nos diese una extension, seria menester que a mas del carácter de tal unidad, por el cual dice relacion a la *cantidad discreta*, poseyese algun otro por el cual se refiriese a la *cantidad contínua*; i ¿de qué manera cabe este otro carácter en un ser absolutamente indivisible i sin partes?

Movidos de esta dificultad Boschovich i los dinamistas posteriores, han supuesto que los entes simples no son entre sí contiguos, sino que están mas o ménos diseminados en el espacio, i colocados a distancias determinadas por la recíproca atraccion i repulsion; de aquí infieren esos filósofos que la continuidad, necesario requisito de la extension, resulta del órden de distancia en que se hallan colocados los puntos inex-

tensos. Pero esta hipótesis es tan inconducente como la de Leibnitz para explicar la extension de los cuerpos; pues el órden es una mera relacion que no altera el ser ni las propiedades esenciales de las cosas; i de aquí que si esencialmente distintos entre sí e inextensos son los elementos de los cuerpos, inextensos i distintos seguirán siendo como quiera que se hallen dispuestos i ordenados: suponed, por ejemplo, dos puntos fijamente colocados a una determinada distancia el uno del otro ¿formarán por eso una línea? nó: nunca serán sino dos términos entre los cuales se puede tirar una línea: i no me digais que están unidos por via de accion recíproca, pues la accion, sea recíproca o no lo sea, de ningun modo es una línea. Por otra parte, esta recíproca accion, tal como los dinamistas la entienden, es imposible; porque ninguna causa puede obrar sino allí donde se encuentra i en donde ejerce su virtud propia; i en esa accion recíproca de puntos inextensos, supuesta por los dinamistas, no podria suceder ni lo uno ni lo otro, porque segun el dinamismo, esos elementos simples de los cuerpos se atraen i repelen recíprocamente sin tocarse jamas ni comunicarse entre sí de manera alguna.

3. La refutacion que dejamos hecha del *atomismo* i del *dinamismo*, abona con prueba, indirecta cuando ménos, el sistema escolástico que bajo los nombres de *materia* i de *forma*, reduce a dos los principios constitutivos de los cuerpos, a saber: pasivo el uno, que es la *materia*, i activo el otro, que es la *forma*. En efecto, por mucho que se cavile acerca de la presente materia, no se hallará posible sino una de estas tres hipótesis, a saber: 1.ª o que la esencial composicion de los cuerpos está constituida únicamente por simples fuerzas; 2.ª o que lo está meramente por una realidad extensa destituida de toda fuerza simple que le sea consustancial; 3.ª o que lo está juntamente por un principio activo i por otro pasivo. De estas tres hipótesis, hemos demostrado que la primera i segunda son inadmisibles; con que no hai otro remedio, a ménos de profesar acerca de este punto un escepticismo gratuito, sino admitir la tercera; es decir que la constitucion de los cuerpos resulta del concurso simultáneo de un principio activo i otro pasivo.

Para confirmar la rectitud de esta conclusion, basta apreciar el fundamento de las razones que respectivamente alegan los sostenedores de aquellas dos primeras hipótesis. Demues-

tran en efecto los *dinamistas* que la materia, para existir, ha menester de un verdadero principio de unidad i de accion, porque sin él las partes se disgregarian, i desaparecerian por tanto la individualidad misma i sustancia del ser material. A esto los *atomistas* oponen que el principio de unidad i de accion por sí solo no basta para producir un extenso que sea verdadera realidad i no mera apariencia engañosa. Cada cual de estas respectivas alegaciones de esos dos sistemas es fundada: el error de entrambos consiste en lo que uno i otro tienen de exclusivo; por consiguiente, para evitar los absurdos en que al uno i al otro los precipita su exclusivismo, no hai mas remedio sino admitir que la composicion de los cuerpos resulta de un principio pasivo, múltiple, *determinable*, i de otro activo, uno i *determinante*; en otros términos, de *materia* i de *forma*. Como se ve, pues, el sistema escolástico de la materia i la forma ocupa el medio entre las dos opiniones extremas de dinamistas i atomistas.

Con esto no se demuestra sino indirectamente la teoría escolástica; pero esa misma demostracion indirecta puede trasformarse en directa, i lo harémos con la siguiente fórmula:— En el explicar la esencia de los cuerpos no debe admitirse mas ni ménos de lo que sea necesario: no mas, porque seria inútil, i no ménos, porque se haria imposible resolver el problema. Pues bien, el sistema de la *materia* i la *forma* contiene todo i nada mas que lo necesario para esa solucion. En efecto, si el cuerpo es una *extension contínua*, ha menester un principio que sea parte i raiz de su extension, i otro que compenetrando el ser de cada una de sus partes constitutivas, haga de él un solo *todo* indiviso cuya existencia se comunique a todas esas partes con una especie de recíproca difusion de unas en otras. Pues bien, el principio jenerador de la extension del cuerpo, es la *materia;* i el que unifica la multiplicidad de partes de esa extension reduciéndola a unidad de ser, es la *forma* llamada *sustancial*, porque en efecto nada mas sustancial puede darse que lo que es necesario para constituir el ser i aun el concepto mismo de sustancia. Principios constitutivos, pues, de los cuerpos son la *materia* i la *forma sustancial:* aquella, principio pasivo; ésta, principio activo.

4. Pero vamos a dar otra prueba aun mas evidente de esta verdad, demostrando cómo la formacion i destruccion de

los cuerpos no se explica sino por medio de la teoría escolástica.—En efecto los cuerpos no son producidos por un simple cambio, sino por jeneracion o por un cambio sustancial, i solo de este modo se destruyen para formar nuevos cuerpos. Es así que, esto asentado, debemos necesariamente admitir la *materia* i *forma sustancial* de los escólasticos. Luego el sistema escólastico es el único satisfactorio.

Pruebo la *mayor*: Cuando de un cuerpo compuesto se forma otro, en éste último encontramos propiedades enteramente opuestas a las que habíamos observado en el primero, como son, por ejemplo, las propiedades de un trozo de madera i las del fuego en que se convierte; i aun mas: las propiedades del cuerpo compuesto son diversas de las de sus componentes simples; así, el agua tiene propiedades diversas de las del oxíjeno e hidrójeno. Pero si la sustancia del primer cuerpo no fuera diversa de la del cuerpo que de él se ha formado, una misma sustancia sería principo i sujeto de propiedades contrarias, lo que es absurdo. Luego hai cambio sustancial en la formacion i destruccion de los cuerpos.

La *menor* se demuestra de la manera siguiente: 1.° Si de un cuerpo nace otro por medio de un cambio sustancial, debe subsistir en el cuerpo enjendrado algo de lo que pertenecia esencialmente al primero, porque de lo contrario éste no se trasformaria sino que seria aniquilado. Pero lo que subsiste en el cuerpo nuevamente formado, se ha de considerar como *pura potencia*, es decir, algo que no tenga ninguna forma especial, sea por sí indiferente para recibir toda clase de forma, i constituya en parte su misma sustancia, pues que a no ser así, sería ésta sacada de la nada, i el cuerpo no sería enjendrado sino creado. Es así que aquello que subsiste siempre en los cuerpos i que es indiferente para recibir sucesivamente toda clase de formas es lo que los escólasticos despues de Aristóteles han llamado *materia*. Luego si los cuerpos se forman por jeneracion, uno de sus principios constitutivos es la *materia*.

2.° En la jeneracion de los cuerpos ademas de la *materia*, se ha de admitir otro principio, la *forma*. I efectivamente, en la jeneracion de un cuerpo cualquiera es nece-

sario que concurra un principio que constituya al cuerpo en una especie particular, que lo distinga de los de otras especies i del cual emanen sus especiales propiedades. Es así que este principio es diverso de la materia: en efecto, la materia, si se la considera en sí misma ni es principio que constituye al cuerpo en una especie particular, pues que no es mas que mera potencia; ni es principio mediante el cual un cuerpo se distinga de otro segun la especie, porque el concepto de materia indica algo que es comun a todas las especies; ni de ella pueden proceder las propiedades de los cuerpos, porque, como dice San Buenaventura, es un principio meramente pasivo. Luego en los cuerpos, ademas de la materia, debemos admitir otro principio constitutivo, la forma sustancial. Luego el sistema de la *materia* i la *forma* de los escólasticos es el único sistema que da una explicacion satisfactoria sobre la esencia de los cuerpos.

5. A quien me dijere que este sistema escolástico respecto de los primeros elementos de los cuerpos es inconcebible por su misma intrínseca oscuridad, le responderé con el Padre Liberatore que «quien no se resuelva a incurrir en el error carte»tesiano, debe profesar que la extension es una propiedad de la sustancia llamada *extensa*, no esencia i fondo de la sustan»cia misma. Por consiguiente, en la sustancia extensa hai »que suponer una realidad i un *substratum* de quien se enjen»dra la extension: a esta realidad se la nombra *materia*. Pero »la extension, en cuanto es *contínua*, supone tambien *unidad*, »i no se manifiesta en los cuerpos sino mediante el ejercicio »de una accion: por consiguiente, en lo extenso hai que supo»ner otro principio sustancial, que sea por sí mismo simple i »raiz de actividad. Pues este principio es la *forma* ¿Hai en »estos conceptos algo que no quepa en la mente?» Cierto que nada hai: las dificultades que acerca de este asunto se suscitan, no tienen otro fundamento sino una odiosa preocupacion contra lo antiguo, i prueba de ello son los mas doctos i leales de entre los naturalistas modernos, que no solamente han comprendido bien la teoría escolástica, sino que la han erijido en pedestal i salvaguardia de las ciencias físicas: testigos, entre otros sapientísimos físicos i naturalistas modernos, Conti, Tommasi, Santi i Liberani.

6. Asentado ya que principios constitutivos de los cuerpos son la materia i la forma, aquella como principio pasivo, i ésta como principio activo, menester es ahora examinar su mútua relacion en el compuesto sustancial de los cuerpos mismos. I digo primeramente que la forma, o el principio activo, es necesario para poner unidad de ser i de accion en la multiplicidad de las partes que constituyen lo extenso: i es así que *unidad*, propiamente dicha, solo puede hallarse en lo simple, pues la unidad de composicion es, mas bien que unidad, *union* que la imita; luego la forma, o el principio activo, tiene que ser *simple* e *inmaterial*. Ahora bien, siendo simple esta fuerza primitiva, fácilmente se entiende como por virtud de ella se haga *uno* lo material múltiple, pues en efecto no es menester otra cosa sino que esa fuerza penetre i abrace íntimamente con naturaleza simplicísima todas i cada una de las partes de lo mútiple, en tal manera que las junte i coaligue reduciéndolas a unidad. Pero a fin tambien de que ese principio activo i simple pueda coaligar las partes del principio material, se necesita que éste pueda recibir de la forma indiferentemente todo jénero de sello, pues cualquiera determinacion, por mínima que fuese, ademas de tener que ser considerada como un producto de la misma forma, conferiria al dicho principio material un atributo que lo haria de suyo contrario al estado de privacion que necesariamente antecede a la aparicion de un nuevo ser. Cierto es que la materia, en el órden real i concreto, no existe sin alguna determinacion: pero no lo es ménos que en cuanto existe determinada, tiene el ser de sustancia corpórea constituida por la forma, que es en ella el principio de la unidad i de la accion, i por la materia, que es raiz de su extension i de las cualidades que provienen de la forma.

Mas claro: de la materia indeterminada, o lo que es igual, mirada con abstraccion de toda forma peculiar, no puede decirse ni que sea un puro nada, ni tampoco que sea un cuerpo; sino que es el *substratum* de quien se enjendra la extension corpórea, i el principio pasivo que, coaligado con la forma, principio activo i determinante, constituye el cuerpo. La dificultad de entender qué cosa sea esta materia llamada por los antiguos *materia prima*, así como al cuerpo le llamaban *materia sellada (signata)*, nace de presuponer que la materia

deba entenderse directamente; pero como directamente no cabe entender sino aquello que subsiste, i en la naturaleza corpórea, lo que subsiste es siempre la materia determinada en un cuerpo o en otro, o sea el *compuesto*, de aquí que se rechace como inasequible a la mente el concepto de una materia destituida de toda determinacion. Nó: ni a la materia ni a la forma se las conoce directamente, sino en órden al compuesto a quien se refieren, i del cual son elementos constitutivos. Miradas por este aspecto la materia i la forma, ninguna repugnancia cuesta el considerar a la primera como principio i *substratum* real de quien se deriva la extension de los cuerpos, i a la segunda como principio activo que reduce a unidad de ser la multiplicidad de las partes que constituyen el compuesto (1).

ARTÍCULO III.

De las propiedades de los cuerpos.

1. No se puede llamar completamente conocido un ser sino cuando, ademas de su esencia, se conocen sus propiedades; porque no siendo el conocimiento otra cosa sino reproduccion ideal del objeto, en tanto se conoce perfectamente un objeto en cuanto esa reproduccion ideal lo abraza, no solo en su esencia, sino tambien en las pro-

(1) Al terminar el exámen i discusion del problema relativo a los principios constitutivos i primarios de los cuerpos, debemos recordar que, a pesar de las preocupaciones filosóficas de la época, Leibnitz no pudo ménos de reconcoer i confesar la solidez de la teoría escolástica. Hé aquí como se expresa: "Lorsque je m'étais affranchi du joug d'Aristote, j'avais donné dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination; mais en étant reveuu, aprèe bien des méditatione, je m'aperçue qu'il est imposible de trouver les principes d'une véritable unité dane la matière seule, ou amas de parties à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que dans des unités véritables, qui viennent d'ailleurs, et sont tout autre chose que les points dont il est constant que le coutenu ne saurait être composé: donc pour trouver ces unités réelles je fus contraiut de recourir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une véritable uuité. Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les *formes substantielles*, si décriées aujourd'hui."

piedades que la acompañan. Por esto, conocida ya la esencia de los cuerpos, debemos ahora investigar sus propiedades.

2. Si miramos a las propiedades que la experiencia nos ofrece en los cuerpos, verémos que de ellas unas son constantes, permanentes, comunes a todo cuerpo, miéntras que otras son variables i diferentes en los varios cuerpos i en los varios estados de un cuerpo mismo. A las primeras de esas dos especies de propiedades pertenecen la *extension*, la *figura*, la *divisibilidad* i la *movilidad;* a la segunda pertenecen el olor, color, sabor i demas de la misma índole: las unas han sido denominadas por los filósofos *cualidades primarias;* las otras, *secundarias.* Habiendo nosotros hablado ya en otro lugar de las cualidades *secundarias*, tócanos ahora solo examinar las *primarias.*

3. A cada cual nos dice la propia experiencia que el cuerpo que vemos ante nosotros, es un ser de varias partes ligadas i conexas entre sí con unidad de ser i de continuidad: es así que al ser resultante de partes múltiples contínuas se le llama *extenso*, i a la multiplicidad i continuidad de esas partes se la llama *extension*; luego la primera i fundamental propiedad de los cuerpos es la extension.

En las partes contínuas de que resulta la extension, puédese considerar, ora el órden intrínseco que tienen entre sí, ora el órden extrínseco en que se hallen con relacion al lugar ocupado por el cuerpo extenso: en virtud de su órden intrínseco, es necesario que se hallen unas fuera de otras, i que puedan tener una disposicion varia e intrínseca. De esta intrínseca disposicion que las varias partes del extenso pueden tener, se derivan las dimensiones de la extension, o la *lonjitud*, *latitud* i *profundidad:* estas dimensiones determinan la magnitud propia del extenso, que es siempre limitada i circunscrita; i a esta limitacion de la mole del extenso, constituida por su última superficie, la cual abraza i circunda sus partes internas como una especie de envoltura exterior, llámasela *figura.* La figura nace, pues, de la calidad de la extension considerada en sí misma, i añade al extenso un nuevo modo de ser, pues que dispone i determina de una especial manera las par-

tes internas del extenso, que por sí mismo es de configuracion indeterminada, en cuanto la que pueda tener, se acomoda a la disposicion indiferentemente varia en que se coloquen sus dichas partes internas. Por aquí se ve cómo la figura no es, propiamente hablando, la extension, sino una cualidad de lo extenso.

Mirada la extension por el segundo de los aspectos que hemos indicado, es decir, no en sí misma sino en cuanto ocupa lugar en una porcion del espacio igual a su superficie, se la verá dotada de nuevas cualidades. Primera de ellas es la *impenetrabilidad*, que consiste en lo siguiente: Así como con el mero hecho de haber de hallarse el cuerpo en algun lugar determinado, ha de ocupar forzosamente una parte del espacio proporcionada a la superficie de su mole; así tambien, por el mero hecho do ocupar el cuerpo un lugar del espacio, impide que otro cuerpo ocupe ese mismo lugar, i esto procede de que el cuerpo, por razon de su extension i figura, tiene que llenar un espacio proporcionado a su superficie, o lo que es igual, el lugar ocupado por un cuerpo tiene que ajustarse a la extension superficial del mismo; i por consiguiente, para que ocupase un cuerpo el mismo lugar que otro, seria preciso que entrambos se compenetraran, i en ese caso, ya no serian dos cuerpos, sino uno solo: lo cual repugna. Pues a esta cualidad que los cuerpos tienen de resistir su *compenetracion*, o penetracion mútua, llámasela *impenetrabilidad*, i tambien *resistencia*, por cuanto se realiza bajo la forma de *repulsion*. Es ésta una cualidad tan natural a los cuerpos, que con razon los físicos modernos, a contar desde Leibnitz, la tienen no por una fuerza añadida a la sustancia corpórea, sino por una íntima propiedad natural que radica en la esencia misma de los cuerpos.

Pero la propia experiencia, que nos atestigua la impenetrabilidad de los cuerpos, nos enseña tambien que puede uno de ellos por virtud de la accion de otro, pasar a ocupar un punto del espacio, diferente del que ántes ocupaba, i como quiera que esto se realice por medio del *movimiento*, de aquí que otra dote de los cuerpos sea la *movilidad*. El concepto de movilidad no envuelve necesariamente el de fuerza intrínseca al cuerpo, pues éste puede ser i

es en efecto movido por fuerza extrínseca; pero no es ménos cierto que siempre hai que suponer en el cuerpo algun jénero de principio intrínseco activo en cuya virtud se mueva por exterior impulso, pues que la comunicacion del movimiento seria imposible si el cuerpo movido no tomase instantáneamente, desde el momento mismo de la impulsion, la fuerza motriz determinada, o la celeridad que el ajente de esa impulsion le comunique. Esto supone que el cuerpo se halla informado de un intrínseco principio activo, que abrazando simultáneamente todos sus puntos, le haga obrar como un solo i único sujeto, capaz de recibir instantáneamente la virtualidad activa que le comunica el motor.

4. A poco que se haya reflexionado en la expuesta doctrina, se habrá comprendido que la extension es el centro i fundamento de todas las demas cualidades de los cuerpos. Pero cabalmente por lo mismo es necesario investigar con maduro exámen la naturaleza de la extension, no solo habida consideracion a lo que en sí misma sea, sino tambien a lo que sea con relacion a los cuerpos.

Es opinion comun divulgada por Descartes i su escuela que el cuerpo no es ni se llama *extenso* sino en cuanto ocupa una cantidad de espacio igual a la contenida en su superficie: en eso dicen los cartesianos que consiste la esencia de la extension. Pero ésta es una doctrina radicalmente falsa; para convencerse de ello a primera vista, no hai mas sino pedir a los sectarios de esa teoría definiciones acerca del particular, i se hallará que en preguntándoles qué cosa es el *espacio*, responden que es la extension en que consideramos colocados los cuerpos, o la capacidad de recibirlos; i preguntados luego qué es la *extension*, responden que es la capacidad de ocupar espacio: es decir, definen el espacio por la extension del cuerpo, i la extension del cuerpo por la del espacio; o lo que es igual, se envuelven en un círculo vicioso explicando la extension por la extension misma.

Pero aun sin este radical vicio lójico de la teoría cartesiana, seria de todos modos absurdo poner la esencia de la extension en la ocupacion de espacio. Prueba. Esencia de una cosa no ha de llamarse sino aquello que cons-

tituya su fondo primitivo e intrínseco, i sea principio de quien todo lo perteneciente a la cosa misma se derive. Esto supuesto, para que la esencia de la extension consistiera en la ocupacion de espacio, deberia la extension por sí misma envolver esencial exijencia de ocupar espacio; pero no sucede así, porque la extension, considerada en sí misma i sin referencia a ninguna otra de las propiedades de los cuerpos, no pide por su esencia el ocupar un espacio, sino meramente el constar de múltiples partes continuas: así que, no ha de decirse que el cuerpo es extenso porque ocupa espacio, sino que ocupa espacio porque es extenso.

Pero ¿en qué consiste esta propiedad de la extension? Fácil es la respuesta: si requisito de la extension es que conste de partes múltiples continuas, dicho se está que aquello sin lo cual no pueda subsistir esa multiplicidad de partes, es lo que constituye la razon, o la esencia de la extension. Pues bien, lo que primeramente se ve constituir esa multiplicidad de partes continuas, es la *divisibilidad*. Efectivamente, no habria partes múltiples en lo extenso si no estuviesen unas fuera de otras, i por consecuencia si no fuesen recíprocamente divisibles: de aquí que lo primero que en la extension se concibe como principio de quien se deriva la multiplicidad de sus partes, sea la divisibilidad; i como quiera que la esencia de una cosa consista en aquel principio de quien se deriven sus demas propiedades naturales, claro está que la esencia de la extension consiste en el ser divisibles las partes del extenso.

5. Visto ya qué es la esencia de la extension considerada en sí misma, veamos ahora qué es con relacion a los cuerpos. Acerca de este particular, débese huir lo propio de la doctrina *atomística* que de la *dinamística*, porque una i otra tienen de falsas lo que de exclusivas tienen. Los atomistas, como quienes toman por principio constitutivo de los cuerpos los átomos extensos aunque indivisibles, profesan con Descartes que la esencia de los cuerpos consiste en la extension; es decir que para los atomistas, la extension no es una propiedad sino la esencia misma de los cuerpos. Los dinamistas, por el contrario, no

admitiendo como principio constitutivo de los cuerpos sino elementos inextensos, i fundados en que de lo inextenso no puede nacer extension real i verdadera, proclamaron que la extension no es mas que un *fenómeno*, una verdadera *apariencia*.

Falsa es una i otra doctrina. Eslo, en primer lugar, la de los dinamistas, porque la esencia de la sustancia corpórea ha de consistir en algo sin lo cual sea imposible concebir el ser material de los cuerpos, i que ademas baste a dar razon de todas aquellas propiedades naturales de los cuerpos, atestiguadas por la experiencia. Pues bien, una vez negada la realidad de la extension como la niegan los dinamistas, no ya solo es imposible la subsistencia de ser material alguno, sino que ni aun concebírsela puede idealmente; porque imposible es concebir la nocion de *cuerpo* sin suponerlo dotado de algun principio real jenerador de partes múltiples ligadas entre sí i reducidas a unidad de ser. Sin partes múltiples, el cuerpo seria indivisible, i la indivisibilidad es una dote de lo simple, no de lo compuesto como lo es lo corpóreo; i del propio modo, sin que esas partes fueran contínuas, habria cantidad discreta, pero no contínuo extenso. De consiguiente, el cuerpo no por especial estimacion nuestra, sino por necesidad de su naturaleza misma tiene que ser concebido como un compuesto resultante de partes contínuas. I si el cuerpo, por necesidad de su naturaleza misma, no puede ménos de ser concebido como múltiple i contínuo, esta su condicion ha de nacer de un principio inherente a su naturaleza, i por consiguiente ha de fundarse en una base objetiva i real. I es así que esta multiplicidad de partes contínuas, condicion objetiva i real de los cuerpos, no es otra cosa sino lo que los filósofos llaman extension; luego la extension de los cuerpos es real, como lo es el principio de que nace.

Bien se me alcanza que una vez proclamado por los dinamistas como principio constitutivo de la sustancia corpórea los elementos inextensos, la lójica habia de conducirlos a negar toda realidad a la extension, pues ciertamente de elementos inextensos no podia resultar nada ex-

tenso; pero digo tambien que si hubieran procedido con sana lójica, en vez de negar realidad a la extension por sostener su sistema, debieron renunciar a su sistema desde el instante de hallarlo opuesto a la realidad de la extension.

6. No ménos falsa hemos dicho que es la teoría de los cartesianos, cuando ponen la esencia de los cuerpos en la extension. Ya Leibnitz les echaba en rostro que con semejante doctrina trastornaban no ménos el órden del lenguaje que el del pensamiento, pues ciertamente, para que haya extension, ha de haber algo que sea extenso, es decir, una sustancia de quien la extension sea propia; i siendo esto así, claro está que léjos de ser la extension quien constituya la esencia de los cuerpos, tiene que presuponerla. Ademas, como quiera que esencia de una cosa se llame aquello por cuya virtud la cosa es lo que es i que la hace capaz de ser principio de sus operaciones connaturales, síguese de aquí que esencia del cuerpo no ha de llamarse sino aquello por cuya virtud la sustancia corpórea sea constituida en su ser propio, i pueda ser principio de su accion propia. Pues bien, la extension por sí misma no es capaz de constituir principio intrínseco ni esencial del ser ni del obrar de los cuerpos, ora porque ántes de la extension hai que suponer un principio simple que en ella reduzca a unidad sustancial la multiplicidad de sus partes, ora porque la unidad de accion en lo múltiple seria inconcebible sin la unidad de un principio simple que informase a las diversas partes del ser extenso i las penetrase con su actividad.

Por otra parte, si la extension constituyese la esencia corpórea, ella sola bastaria para explicar las demas propiedades de los cuerpos; i esto no es así, pues con la sola extension no se explica ni la figura ni la resistencia ni el movimiento de los cuerpos; no la *figura*, porque la extension por sí misma es indiferentemente susceptible de cualquiera configuracion, i de aquí que haya menester un principio activo que sacando de esta indiferencia a la materia, le dé figura i especificacion determinada: no la *resistencia*, porque ésta consiste en aquella intrínseca fuerza con la cual los cuerpos impiden su mútua penetracion; i los car-

tesianos no pueden por consiguiente explicar con solo la extension esta resistencia, pues que para ellos la extension es absolutamente pasiva; no tampoco, por último, el *movimiento*, porque tambien éste, como lo hemos demostrado poco ha, presupone en el ser movible un principio simple i operativo.

ARTÍCULO IV.

Del espacio i del tiempo.

1. Con la doctrina hasta aquí expuesta sobre las ideas de *extension* i *movimiento*, guardan necesario enlace las ideas de *espacio* i de *tiempo*, pues aquellas son jeneradoras de éstas, i aun a poco que se las profundice, se verá que sin las primeras no es posible explicar las segundas. Que de suyo es árdua tarea el definir las nociones de espacio i de tiempo, dícelo elocuentemente la historia de la filosofía, pues que ni entre los antiguos filósofos ni entre los modernos, se ha podido formar acerca del asunto una teoría concorde. I la verdad es que esta investigacion tiene gravísima importancia, no ménos por sí misma que por las funestas conclusiones a que una errada solucion puede conducir. De aquí los deplorables errores en que acerca del particular han incurrido aquellos filósofos que por no haberlo examinado con la madurez debida, o no han percibido bien su trascendencia, o percibiéndola, no la han apreciado exactamente.

2. Comenzando por el espacio, examinaré acerca de él tres puntos fundamentales: 1.° ¿Cuál es su naturaleza? 2.° ¿En qué manera adquirimos idea de él? 3.° ¿Qué valor debe darse a esta idea?

3. Para proceder con órden i claridad en el exámen del primero de estos puntos, definamos ante todo qué cosa debemos llamar *espacio*. En dos sentidos se toma esta palabra; uno real i objetivo, otro sujetivo i fantástico: conforme al primero de estos significados, llámase espacio, ora la extension ocupada por un cuerpo, ora la del cuerpo mismo; conforme al segundo, llámase espacio el vacío que imajinamos como capacidad ocupable por los cuerpos; por

ejemplo, la cavidad de un vaso herméticamente cerrado, que nada contenga dentro, i de la cual por consiguiente entendemos nosotros que es capacidad dispuesta a recibir algo que la llene, constituye, segun nuestro modo de entender, una porcion de espacio *vacío*. De aquí la primera cuestion que importa examinar acerca de la naturaleza del espacio, a saber: ¿Se da realmente *vacío* en la naturaleza, o es una mera ficcion de nuestra mente?

Epicuro, con Demócrito i Leucippo, resolvieron afirmativamente el punto, admitiendo la existencia real de un vacío, en el cual, segun ellos, revolviéndose i ajitándose con vario jiro los átomos, dan orijen a los cuerpos. Aristóteles, por el contrario, refutó esta doctrina de los *vacuistas* (que asi se llama a los que admiten la existencia real del vacío), i enseñó con Platon que todo espacio está *lleno*: esta doctrina, a cuyos partidarios se llama *plenistas*, fué seguida en los tiempos modernos por Descartes, que la profesó conforme a sus principios respecto de la esencia de los cuerpos, como quiera en efecto que consistiendo para él la esencia de los cuerpos en la extension, i creyendo que no es posible concebir espacio sin extension, infirió por necesidad que cuerpo, extension i espacio son tres cosas esencialmente idénticas, i de consiguiente, que tan contradictorio es suponer espacio vacío como suponer que hai cuerpo donde no cabe que lo haya. Newton, i otros metafísicos ingleses, profesaron tambien el *vacuismo*, pero echando por un nuevo rumbo, pues miéntras que hasta entónces los vacuistas, considerando el vacío como existente en los cuerpos mismos, lo habian tenido por esencia del espacio, Newton viendo que al espacio vacío no se puede asignar límites, i confundiendo lo *indefinido* con lo *infinito*, identificó el espacio con la *inmensidad*, erijiéndolo por consiguiente en atributo de Dios. Leibnitz, adversario del vacuismo impugnó esta doctrina de Newton; i saliendo entónces a defenderla Clarke, trabóse con tal motivo entre aquel filósofo i éste una empeñadísima lucha.

4. Como se ve por esta breve reseña histórica, la doctrina del *vacío* ha sido sustentada en dos maneras, una considerándolo como intervalo real existente en los cuerpos, i otra considerándolo independiente de los cuerpos i como

atributo de Dios. Pero de uno i otro modo es inadmisible el *vacuismo*. No puede, en primer lugar, tenerse al espacio por un mero intervalo i vacío existente en los cuerpos; porque el espacio vacío es una mera negacion, como quiera que *vacío* se llama lo que no está ocupado por cuerpo alguno: es así que la pura negacion excluye toda realidad; luego no existe en la naturaleza espacio vacío. Así lo confirman implícitamente los sostenedores mismos de la opuesta doctrina cuando al querer explicar la naturaleza del vacío, i por consiguiente al presuponer su realidad, no pueden ménos sin embargo de negarle objetividad: testigo de ello la historia misma de la filosofía, en la cual hallamos a los Estoicos que, partiendo de la doctrina del vacío, le redujeron a una mera abstraccion mental; del propio modo que Hobbes i los demas sensualistas, partiendo de doctrina idéntica, pararon en la misma ilacion. Hai mas. Un espacio vacío distinto de los cuerpos, no puede ménos de ser un algo extenso, pues que ha de contener a los cuerpos, que son extensos, i el continente de un contenido extenso no puede ménos de ser extenso tambien: pero es así que todo extenso ha menester de un espacio que lo contenga; luego el espacio vacío distinto de los cuerpos habria menester de otro espacio que lo contuviese; pero este espacio a su vez necesitaria de otro, i éste de otro, i así hasta lo infinito; de manera que no hai medio entre aceptar el absurdo de un número infinito de espacios que uno en otro se contengan, o negar que el espacio pueda existir como vacío i no ocupado por cuerpos.

5. Pero sin vacío, dicen aquí los vacuistas, no se puede explicar el movimiento de los cuerpos; porque movimiento no cabe sin el supuesto de cuerpos no contíguos a otros cuerpos, i de consiguiente sin el supuesto de un vacío. Este argumento adolece del vicio de suponer inconcuso lo mismo que se debate, a saber, la realidad del vacío; pues decir que para verificarse el movimiento se necesita suponer un cuerpo no contiguo a otro cuerpo, equivale a decir que no se puede explicar el movimiento sin suponer la existencia del vacío; i esto es cabalmente lo que se trata de probar. Pero no es cierto que para el movimiento de los cuerpos sea necesario el vacío, pues basta con que

pueda un cuerpo tomar una posicion diversa respecto de otro; i ninguna repugnancia ofrece el que sin necesidad de vacío, cambie un cuerpo su posicion relativa, segun a cada paso nos lo atestigua la experiencia mostrándonos como dos cuerpos contiguos pueden sin repugnancia alguna cambiar su relativa posicion. Con la doctrina de los vacuistas sí que es inexplicable el movimiento local, pues como quiera que el vacío sea un puro nada, claro está que ni retardar ni acelerar ni verificar de manera alguna puede el movimiento, ni contener puede tampoco razon suficiente de que el cuerpo se mueva en tal o cual direccion determinada.

6. No ménos absurda, con el aditamento de impía, es la opinion de los que tienen al espacio por un atributo divino. Efectivamente el espacio no se concibe sino extenso: con que, si lo hacemos atributo de Dios, tendrémos que concluir que Dios es extenso. Penetrado Clarke de la fuerza de este argumento de Leibnitz, trató de eludirlo diciendo que el espacio tiene sin duda partes, solo que estas partes no son separables. Pero separables o inseparables, partes son; i en cuanto me digas, por consiguiente, que el espacio, compuesto de esas partes, es un atributo de Dios, como quiera quo toda propiedad de Dios es Dios mismo, vienes sin remedio a decirme que Dios es un compuesto de partes, un ser material. Ademas si, como profesan los vacuistas, el espacio unas veces está vacío i otras lleno, tendrémos que, una vez proclamado el espacio como atributo divino, hai que suponer en la esencia de Dios partes ora vacías, ora llenas, i por consiguiente, sujetas a perpétua mudanza. Por último, si el espacio es atributo divino, i de consiguiente Dios mismo, tendremos que los cuerpos al llenar el espacio, llenarán una parte de la esencia de Dios, i en este caso toda porcion de espacio que supongas vacío, será una parte de la esencia de Dios que está en el espacio como recipiente. *Spectatum admissi...*

7. Demostrado ya que el espacio no existe separado e independiente de los cuerpos, i que tampoco es un vacío que medie entre cuerpo i cuerpo, síguese de aquí por colorario lójico que el espacio, por cuanto tiene en los cuerpos exis-

tencia real, se identifica con la extension de los mismos. La extension real que efectivamente tienen los cuerpos, no solo supone multiplicidad sino tambien continuidad de unas mismas partes. Estas partes múltiples de que cada cuerpo consta, deben hallarse en diversa posicion recíproca, porque si todas se hallasen en una misma posicion, la una seria idéntica a la otra, i entónces ya no serian múltiples. Pero si deben hallarse en diversa posicion recíproca, forzosamente han de hallarse tambien a diversa respectiva distancia, pues sin distancia relativa es inconcebible que tengan diversa posicion relativa. Pues esta distancia relativa entre las partes componentes de un cuerpo, constituye el espacio real del mismo. Señal de ello es que cuando queremos medir el espacio ocupado por un cuerpo, medimos la distancia que media entre sus extremidades, lo cual no seria así ciertamente si el espacio no consistiese en las diversas posiciones que ocupan las partes del cuerpo, i por consiguiente en la distancia relativa de las mismas partes. Este espacio así considerado en cada cuerpo, i consistente en la distancia relativa de sus partes componentes, llámase *interno*, i en realidad es idéntico a la propiedad real de la extension de los cuerpos.

Pues ahora, del propio modo que el espacio de cada cuerpo consiste en la distancia relativa de sus partes, así tambien el espacio que media entre cuerpos diferentes consiste en la distancia relativa de sus respectivas superficies. En efecto, los cuerpos que componen el universo, bien que contiguos, hállanse, sin embargo, por sus respectivas superficies, en posiciones i a distancias relativas desiguales. Esta desigualdad de posiciones de los cuerpos constituye aquel espacio entre los mismos que yo llamo *externo* para distinguirlo del espacio *interno*, que consiste en la distancia relativa entre las partes de un mismo cuerpo. Tampoco este espacio externo se distingue de la extension de los cuerpos entre quienes media; i señal de esa identidad es tambien que cuando queremos medir la distancia que media entre las extremidades de sus respectivas superficies, comparamos la superficie de un cuerpo con la de otro que lo circunda. No existe, pues, en la naturaleza ningun espacio vacío, ni el espacio ha de tenerse por cosa

distinta de los cuerpos mismos, sino por una de sus propiedades, como lo es la extension misma, con la cual se identifica el espacio.

Sentada esta doctrina, podemos ya definir el espacio diciendo con Leibnitz que es *el órden de la coexistencia de las cosas*; pues que verdaderamente, la distancia relativa, ora entre las partes coexistentes de un mismo cuerpo, ora entre varios cuerpos coexistentes, no es en resúmen otra cosa sino el órden en que coexisten aquellas partes o estos cuerpos.

8. Dado que el espacio real se confunde e identifica con la extension misma de los cuerpos, claro está que lo que baste a explicar la idea de la extension, basta igualmente a explicar la del espacio. I con esto entramos a examinar el segundo de los puntos propuestos. Pues digo que para adquirir la idea de la extension, no habemos menester otra cosa sino que ante nuestra alma se haga presente un concreto material i extenso, i que aplicándole despues nuestro entendimiento su virtud abstractiva, lo segregue mentalmente de todas sus cualidades excepto de la multiplicidad de partes, para considerar luego en sí misma, i prescindiendo de todas las demas cualidades del concreto, esta multiplicidad. Por ejemplo, tengo ante mi una naranja; pues si aplicándole mi potencia abstractiva, prescindo de considerar en esa fruta su color, sabor, olor, suavidad, en resúmen todo lo que de ella es capaz de causar una modificacion en mis sentidos, no me quedará mentalmente de ella otra cosa sino que es un ser compuesto de partes múltiples: si continuando mi labor mental abstractiva, considero despues esta multiplicidad de partes en sí misma i prescindiendo de la naranja, donde se encuentra, ya tengo la idea de la extension. Pues esta idea, digo ahora, por el mero hecho de representar la extension en sí misma, representa tambien el espacio, que se identifica con la extension.

Pero aquí sucede que el entendimiento, al meditar sobre la existencia abstracta que el espacio tiene en nuestra mente, no puede ménos de concebirle exento de toda limitacion, pues cualquier límite que le asignáramos, nos daría la idea de una extension particular, no la de la ex-

tension universal i jenérica. La imajinacion luego, de resultas de aquel íntimo enlace con que naturalmente está unida a nuestro entendimiento, pugna por seguirle en el concepto de espacio puro, i de aquí que forje un espacio indefinido, como fantasma que mas se aproxima al concepto de espacio sin límite, ideado por el entendimiento. De la propia manera el entendimiento, al contemplar el espacio en su relacion con los cuerpos, concíbelo tan necesario i tan inseparable de ellos como necesaria e inseparable es la extension misma, con la cual se identifica el espacio; i la imajinacion tambien entónces, pugnando por seguir en esto al entendimiento, forja a su modo un espacio, del cual hace receptáculo necesario de los cuerpos. Pero todas estas cualidades del espacio son *sujetivas*, porque nacen, no de la naturaleza real del espacio, sino de la existencia ideal i abstracta que tiene en nuestra mente. Por el contrario, si consideramos la idea de espacio en relacion con el término representado por ella, hallarémos que es una idea objetiva i real; i lo es en efecto, porque el término representado por la idea de espacio es la extension, i la extension es real en los cuerpos, i por consiguiente, real i objetiva es la idea de espacio. Por aquí se ve que el error acerca de este punto, no consiste en atribuir realidad al espacio, sino en atribuirsela distinta i separada de los cuerpos; lo cual es tan falso como absurdo es el suponer una extension separada de los cuerpos.

9. I ya con esto podemos dar solucion al último de los puntos propuestos, o sea acerca del valor objetivo que deba concederse a la idea de espacio, a saber:—¿Es objetivo el espacio, o no lo es?—Distingo: si por objetividad del espacio ha de entenderse una realidad distinta i separada de los cuerpos, no tiene el espacio semejante objetividad; pero si se trata de una realidad no separada de los cuerpos, digo que el espacio en este sentido es tan real como lo es la extension, que realmente existe en los cuerpos, dado que espacio i extension se convierten recíprocamente.

10. Hasta aquí la doctrina respecto del *espacio*. Con ella tiene íntimo enlace la del *tiempo*, i no es extraño por tanto que los filósofos las hayan unido siempre en sus investigaciones, i que sus soluciones acerca de una i otra hayan sido

paralelas. Pero el determinar bien la naturaleza del tiempo, ha sido siempre mas arduo que el determinar la del espacio, i la razon de esto es obvia: el entendimiento no puede conocer sino lo que en algun modo sea *actual*, i de aquí que miéntras ménos *actualidad* tenga una cosa, ménos bien la conoce. Pues bien, el tiempo tiene tan poca actualidad como que en él, solo el *instante* es duradero, i eso en sucesion continua, i perpétuamente fugaz; de aquí la dificultad de conocerlo, i por consiguiente, de definirlo.

11. Para proceder, pues, ordenadamente en este dificilísimo negocio, digamos ante todo que *no hai tiempo sin sucesion*, pues por su naturaleza misma el tiempo implica un *ántes* i un *despues*; i es así que el *ántes* i el *despues* implican sucesion; luego sin sucesion no hai tiempo. Pero la sucesion implica *mutacion*, pues no se da sucesion sino allí donde una cosa *es* otra distinta de lo que *era*; i como quiera que una cosa no pueda pasar a ser distinta de lo que era sin cesar de ser lo que era, i por consiguiente sin mudarse, de aquí que quien dice sucesion, dice *mudanza*.

Pero la mutacion implica *duracion del ser* que se muda, pues la mudanza no destruye el ser mudado, sino que lo hace distinto del que era, i por consiguiente quien dice *sucesion*, dice cosa que *dura mudándose*. Pues bien, esta cosa que en el tiempo dura mudándose, o lo que es igual, que *se sucede*, es el *instante*, el cual, como *indivisible* que es, se va *repitiendo* con su misma e idéntica esencia en la sucesion, i solo por la sucesion es *otro* sin dejar de ser esencialmente *el mismo*. De esta manera el instante *presente*, repetido sucesivamente, muda su ser de presente en *pasado*. Del propio modo que la hora primera del dia se repite con su misma esencia en la segunda, sin que en el ser de la hora haya habido otro cambio sino el que por la sucesion ha tenido de presente en pasada, de ese propio modo únicamente cambia el instante, reiterándose con su misma esencia en la serie de los momentos sucesivos. Pues bien, este *instante sucesivo*, es decir, considerado no en sí mismo, sino bajo la relacion del *ántes* i del *despues*, eso es el *tiempo*.

Acertado, pues, anduvo Leibnitz cuando separándose, mas en la forma que en la sustancia, de la definicion dada

por Aristóteles i los Escolásticos, dijo que el tiempo es *el órden de la sucesion*. Pero si el tiempo es el órden de la sucesion, puede decirse tambien que es una *duracion sucesiva*, pues ese instante que sucediéndose constituye el tiempo, i que estando i por estar en sucesion, da lugar al *ántes* i al *despues*, es un *durable sucesivo*.

Siendo el tiempo no mas que una *duracion sucesiva*, dicho se está cuán absurda es la opinion de los que suponen al tiempo existiendo separado de las cosas. Esa falsa teoría ha sido proclamada en dos maneras diversas: Gassendi, siguiendo a Ciceron i otros antiguos, tienen al tiempo por un ser incorpóreo, independiente i separado de las cosas, en tal manera que, segun ese filósofo, esto que nosotros llamamos hoi *lo presente*, era ántes que fuese el mundo, i no dejaria de ser aunque el mundo volviese a la nada: es decir, que para Gassendi, el tiempo no tiene principio ni fin, que es lo propio que pensaba tambien del espacio. Por el contrario, Newton, Clarke i el moderno eclecticismo frances, tienen al tiempo por un atributo de Dios i lo confunden con la *eternidad*, del propio modo que confunden con la *inmensidad* el espacio.

Pero entrambas estas teorías son radicalmente absurdas. En cuanto a la primera, basta para refutarla pensar que el tiempo implica duracion sucesiva, i por consiguiente presupone *cosas que duren*, pues duracion sin cosa que dure es una mera abstraccion. No hai, pues, tiempo separado de las cosas. Aquí los sostenedores de la segunda de esas teorías nos dicen que efectivamente hai un ser que dura en el tiempo, pero que ese ser no es otro sino Dios. ¿I cómo me probais que Dios pueda durar en el tiempo? ¿no veis que el tiempo implica sucesion, i la sucesion mudanza? ¿no veis por consiguiente que poner a Dios durando en el tiempo, es concebirlo sujeto a mudanza? ¿i no veis que Dios, como ser absoluto, no es en manera alguna mudable? Luego el ser que dura en el tiempo, no puede ser Dios. Concluyamos, por tanto, que el tiempo no puede ser ni un principio que exista independiente de Dios, ni separado de las criaturas, ni mucho ménos un atributo de Dios.

12. Pero si el tiempo es una duracion sucesiva no separada de las cosas ¿cómo nos formamos idea de él? Para resol-

ver esta cuestion, distíngase entre la idea *empírica* i la idea *pura* del tiempo: aquella envuelve el concepto de la sucesion real de las cosas; ésta tiene por objeto el órden de la sucesion posible, o la mera relacion entre el *ántes* i el *despues*. Indaguemos dilijentemente el jénesis de una i otra de estas dos ideas del tiempo.

13. Digo, en primer lugar, que para explicar el jénesis de una i otra, es preciso recurrir a la experiencia. Por lo que toca a la idea empírica del tiempo, no necesita este aserto prueba mui prolija. Envuelve, hemos dicho, esa idea el concepto de sucesion real de las cosas: es así que la sucesion implica mudanza, i que la mudanza no puede ser conocida sino por medio de la experiencia, que es quien nos atestigua la existencia de seres sujetos a movimiento, junto con los estados sucesivos de los mismos seres; luego la idea empírica del tiempo no puede enjendrarse en nuestra mente sin que intervenga la experiencia.

Lo propio ha de decirse de la idea pura. Efectivamente, objeto de la idea pura de tiempo, hemos dicho tambien, es no el órden *actual* sino el meramente *posible* de los estados sucesivos de los seres sujetos a movimiento; i como quiera que la idea de todo ser posible presupone la de ser real, resulta que en la idea *pura* de tiempo no hai mas sino que concebimos bajo un aspecto jenérico i *posible* el mismo órden *real* de sucesion que ántes hemos concebido por medio de la idea empírica.

14. Asentado, pues, que la jeneracion primitiva de la idea de tiempo no puede ser independiente de la experiencia, veamos ahora qué especie de experiencia es necesaria para que, labrando sobre ella nuestra mente, forme esa idea.

La experiencia es, como ya de ántes sabemos, externa o interna: objeto de la primera son los hechos externos del alma; objeto de la segunda los internos. Pues bien; lo propio con una que con otra de estas dos clases de experiencia percibimos lo mudable, como quiera que sujeta a perpétuas mudanzas está la naturaleza sensible que percibimos con la experiencia externa, i varios son igualmente los estados que por medio de la interna observamos en nuestras almas. I si la experiencia externa i la interna nos dan percepcion de lo mudable, dicho se está que por eso mismo

pueden entrambas servirnos como principio jenerador de la idea de tiempo; pues que esta idea, hemos dicho, envuelve la de sucesion, así como la de sucesion implica la de mudanza, i por consiguiente, todo cuanto se nos manifieste como sujeto a mudanza, puede servir de base a nuestra mente para formar la idea de tiempo: i es así que lo sujeto a mudanza se nos manifiesta lo propio en los hechos internos de nuestra alma que en la naturaleza sensible; luego base para elevarnos a la idea de tiempo son igualmente la experiencia interna i la externa.

15. Si ahora queremos investigar cómo se verifica esto de que nuestra mente, labrando sobre los hechos internos i externos sujetos a mudanza, pueda elevarse de aquí a la idea de tiempo, lo comprenderémos sin gran trabajo. En dos maneras puede tenerse la experiencia por necesaria para adquirir una idea, a saber: o como causa eficiente, o como caúsa material: es la experiencia causa eficiente cuando por sí sola basta para darnos la idea cuya adquisicion suponemos depender de la experiencia; i es causa material cuando no nos ofrece sino meros hechos concretos que han menester de nuestra labor mental para entrar como idea en el dominio de nuestra intelijencia. De estas dos hipótesis, nada tenemos que hacer aquí con la primera, porque la experiencia no puede ser causa eficiente de la idea de tiempo, en razon a que si así fuese, esta idea seria una sensacion; lo cual no cabe decir sin caer en absurdo. Réstanos, por consiguiente, la segunda hipótesis, a saber: que la experiencia no concurre a darnos idea del tiempo sino como causa material; i una vez reducida la investigacion a estos términos, versa ya solamente sobre cuál sea el hecho que la experiencia nos ofrezca, i cuál el modo en que labrando sobre ese hecho nuestra mente, se remonte a la idea de tiempo.

Pues bien, ese hecho que la experiencia haya de ofrecernos, debe tener dos condiciones: primera, que sin él sea imposible formarnos idea del tiempo; segunda, que una vez aprendido por nuestra mente, sea en efecto adecuado para suscitar en nosotros esa idea. Sentado esto, recordemos ahora lo dicho sobre que la idea de tiempo implica necesariamente la de sucesion, así como la idea de sucesion im-

plica necesariamente la de mudanza. Pues ya tenemos aquí el hecho experimental en quien buscamos base para formarnos la idea de tiempo: ese hecho es la percepcion del movimiento, junto con el concepto de la esencia de lo mudable.

Ciertamente, tan luego como el alma percibe un movimiento, puede advertir las diversas posiciones que el objeto movible toma en los diversos puntos del espacio: el concepto que forma el alma entónces de esta diversidad de posiciones, incluye el de un estado que sucede al estado anterior de aquel objeto, i hé aquí ya percibido por el alma un *primero* i un *segundo* movimiento; i hé aquí por consiguiente cómo el entendimiento, en virtud de su potencia para percibir el *órden* de las cosas, percibe efectivamente el que hai entre los movimientos que se verifican en los cuerpos. Pues la percepcion de estos movimientos contiene implícitamente la idea de tiempo, como quiera que el órden entre un primero i un segundo movimiento implica sucesion; luego percibir ese órden, es percibir una sucesion: i es así que la idea de sucesion es por sí misma idea de tiempo; luego la idea do tiempo se forma con aprender nuestra mente el órden que media entre un primero i un segundo estado de lo movible.

16. Aquí Locke nos arguye:—Para que la idea de tiempo se enjendrase de la percepcion de lo movible, seria necesario que nuestra mente percibiera en el movimiento un *ántes* i un *despues*: pero es así que el *ántes* i el *despues* en el movimiento no es cabalmente otra cosa sino el tiempo; luego explicar la formacion de la idea de tiempo por la percepcion del movimiento, equivale a explicar la idea de tiempo por sí misma, lo cual no es mas ni ménos que un círculo vicioso.—Argumento es este apremiante en apariencia, pero que se desvanece con solo demostrar cómo se puede explicar fundamentalmente la percepcion de la sucesion sin necesidad de hacer uso de la idea de tiempo. Hélo aquí. La sucesion implica mutacion de estados, como quiera en efecto que allí donde hai mudanza de estados, hai sucesion de un estado a otro, o hai un segundo estado, que sucede a otro que es primero. Si la sucesion implica mutacion, dicho se está que lo que baste a que se conciba

la mutacion, basta para concebir la sucesion: i es así que para concebir la mutacion, basta percibir la variedad de estados que se verifican en el ser movible; luego la primitiva percepcion de la sucesion nace en nosotros de percibir la variedad de los estados de un ser, o de percibir un segundo estado que sucede a otro primero.

Indudablemente, en esta percepcion primitiva de la sucesion hai un *ántes* i un *despues*, pero se refieren *directamente*, no al tiempo, sino al primero i segundo estado en que vemos al ser mudarse. Mas claro: indudablemente no habria posibilidad de un primero i segundo estado en el ser que se muda, si no existiese un *ántes* i un *despues* en el tiempo, pero en el formarnos la idea de tiempo, lo que *primitiva* i *directamente* percibimos, es el primero i segundo estado que se verifica en lo movible, i solo cuando *reflexionamos* luego en este primero i segundo estado de lo movible, es cuando percibimos el *ántes* i el *despues* del tiempo en que se realizan esos estados sucesivos de lo movible. I hé aquí como no hai tal círculo vicioso en la definicion que damos del tiempo, pues en círculo vicioso no se incurre sino cuando se define una cosa por la cosa misma, i aquí tenemos que el *ántes* i el *despues* se consideran, primitivamente en la variacion de estados de lo movible, i luego en el tiempo mismo como medida del movimiento.

Dispútase últimamente entre los filósofos si a la idea de tiempo corresponde, o nó, un término objetivo i real. Aristóteles, i con él los escolásticos, advirtieron que si bien la relacion del tiempo pasado i del futuro con el presente es meramente *lójica* por lo tocante a lo *futuro*, que *todavía* no es, i por lo tocante a lo *pasado*, que *ya* no es, tiene sin embargo término *real* por lo tocante a lo *presente*; i de aquí concluyeron que la idea de tiempo, por lo tocante al pasado i al futuro, es *sujetiva*, pero por lo tocante al presente, es *objetiva*.

Esta opinion me parece no solo verdadera, sino irrefragable. Lo pruebo así. El tiempo se contiene i determina en el movimiento; por consiguiente, lo que en el movimiento haya real, eso mismo i solo eso hai en el tiempo: es así que en el movimiento, por su calidad de *sucesivo*, no hai otra cosa real sino *su punto indivisible*; luego tampoco en

el tiempo hai otra cosa sino el *instante*. Agréguese a esto que en el tiempo no ha de tenerse por objetivo sino lo que pueda existir con independencia de toda consideracion de nuestra mente; pues bien, el instante es la única cosa absoluta en el tiempo, i que como tal, no ha menester para existir que nuestra mente la conciba.

En efecto nuestra mente no concibe el tiempo sino en cuanto compara el *ántes* i el *despues*; i es así que el instante no ha menester de esta comparacion, pues el *ántes* i el *despues* dicen relacion a lo pasado i a lo futuro, pero no al instante; luego el instante tiene existencia real independiente de nuestro concepto. Pero, bien que el instante constituya elemento objetivo i real del tiempo, es cierto sin embargo que en el concepto de tiempo entra un elemento sujetivo; porque la idea de tiempo no es pura i únicamente la idea de instante, sino la del órden de momentos sucesivos, o de la sucesion de instantes, o del órden entre el *ántes* i el *despues*. Para adquirir esta idea, forzoso es percibir la relacion de lo pasado i de lo futuro con lo presente, porque el *ántes* i el *despues* no significan otra cosa sino esa relacion de lo pasado i de lo futuro: i es así que ni lo pasado ni lo futuro tienen existencia real; luego son términos sujetivos, inclusos en la idea de tiempo. Con esta doctrina se prueba el error, no solo de los que atribuyen a la idea de tiempo una objetividad absoluta, sino tambien de los que la tienen por una mera forma sujetiva del espíritu humano.

CAPÍTULO II.

De la vida vejetativa.

1. Cuando al abrazar la universalidad de las cosas creadas, queremos dividirlas en lo que pudiéramos llamar sus categorías máximas, hallamos que los seres del mundo se dividen en cuerpos *brutos*, o *no vivientes*, i en cuerpos *vivientes*; inorgánicos los primeros, orgánicos los segundos. Al

clasificar luego los vivientes, hallámoslos divididos tambien en dos categorías: una *las plantas*, cuya vida es meramente *vejetativa*, i otra los *animales*, que ademas de esa virtud de las plantas, poseen la de *sentir*. De aquí la gran division de los llamados *reinos de la naturaleza*, a saber: reino *mineral*, reino *vejetal*, i reino *animal*. En la cima de estos tres reinos, i como vértice, digámoslo así, de la pirámide triangular formada por los tres, está el *hombre* que a todos tres los compendia i unifica en la individualidad de su naturaleza, la cual, merced a la *intelijencia* que singularmente la distingue, constituye el primer grado de un órden harto mas sublime, a saber, del órden de los *espíritus*, órden a quien el hombre sirve como de eslabon que uniéndolo con el mundo corpóreo, viene a dar así continuidad al universo.

2. Esta clasificacion de los seres del mundo seria negada cuando quiera que al determinar el mútuo enlace de los dichos tres reinos de la naturaleza, se adjudicase a cualquiera de ellos algo que fuese privativo de otro. Para evitar este error, seria preciso que desde luego analizásemos la respectiva naturaleza de los seres inorgánicos i de las diversas clases de los orgánicos o vivientes; pero como quiera que ya hemos tratado de los principios constitutivos del mundo corpóreo, i que de los seres vivientes *animados*, tanto de los meramente sensitivos como de los racionales, deberémos tratar en la *Antropolojía*, podemos por ahora limitarnos a tratar solo de los vejetales. Sin embargo, aun restrinjiendo así los límites de nuestra actual tarea, esnos forzoso examinar previamente qué sea en jeneral *la vida*, pues que sin esta nocion jenérica no seria posible adquirirla clara i distinta de la vida especial de cada clase de seres.

ARTÍCULO I.

Nocion jenuina de la vida.

1. Esta materia es de altísima importancia, no solo para la ciencia filosófica sino para todas las demas ciencias; i bien se puede asegurar que sin nocion exacta de la *vida*, no

habria rama alguna del humano saber que adherida al comun tronco de todas, apareciese con aquel natural enlace que todas tienen entre sí. ¿Qué seria, por no citar otro ejemplo, de las ciencias médicas, en cuyo objeto comun, que es el hombre, se halla compendiada la vida del reino vejetal i del animal?

La *Antropolojía* i la *Fisiolojía*, es decir, la ciencia del hombre i la ciencia de la vida, son en efecto dos ciencias hermanas, que léjos de pugnar entre sí, deben tenderse recíprocamente amiga mano. Cierto es que cada cual de ellas considera por distinto aspecto al hombre, pues que la una lo mira como a ser moral, i la otra como a mero viviente orgánico; pero como quiera que entrambas al fin tengan por objeto comun al hombre, ser uno en sí, claro está que tanto ellas cuanto las demas ciencias todas que del hombre traten, han de ser tan conexas i dependientes entre sí, como lo son los aspectos por donde le estudian. Pues bien, para mantener esta union entre la ciencia antropolójica i la fisiolójica, necesario es mantener íntegra i firme la unidad sustancial del hombre, viendo en su *alma racional* el verdadero *principio informativo* i vivificador de su *materia organizada*, porque de lo contrario, la *Fisiolojía* no hallaria en él un verdadero viviente ni un animado organismo, sino un cuerpo exánime i un mecanismo automático. ¿Cómo en efecto, podria el fisiólogo formarse exacta idea de la vida del alma ni de las funciones vitales que desempeña en el humano organismo, sin previa nocion exacta de la vida en jeneral i de sus propiedades esenciales?

I si la *Fisiolojía* necesariamente presupone la nocion de la vida, ¿quién desconocerá que la *Anatomía* i *Patolojía*, la *Terapéutica* i la ciencia médica en fin toda entera, tienen el centro comun de su unidad en esa nocion altísima, que por lo mismo necesariamente han de suponer previa? Desde luego la *Patolojía*, o la ciencia del hombre enfermo, es tan dependiente de la *Fisiolojía* cuanto las leyes de las enfermedades lo son de las leyes universales de la vida, pues que segun son las condiciones en que estas leyes se realizan, así producen efectos diversos, a saber: cuando se realizan normalmente, producen las funciones del hombre sano, i cuando

anormalmente, los fenómenos del hombre enfermo. Punto central, pues, de la ciencia patolójica lo propio que de la fisiolójica, tienen que ser las leyes jenerales de la vida. Execracion merece en verdad ese materialismo médico, ese *organolojismo grosero* que no reconociendo otra causa morbosa sino lesiones materiales, i limitando al puro organismo su estrecha perspectiva, no quiere tomar en cuenta sino aquello que se ve con los ojos i se palpa con las manos. ¡Oh! ese jénero de *Medicina* no se elevará jamas a las causas superiores que enjendran la verdadera ciencia de las enfermedades; i dicho se está si, una vez ignorado el principio de donde se deriva el conocimiento de las enfermedades, es posible ni vislumbrar siquiera la base de una *Terapéutica* racional. ¿Qué cosa, en efecto, decidme, constituye el misterio doloroso de la vida del hombre doliente sino la accion i reaccion contínuas i recíprocas de su cuerpo i de su alma? ¿Qué es sino una repercusion de las dolencias de su espíritu en su carne i de las de su carne en su espíritu? ¿I cómo habeis de concebir siquiera un sistema racional i científico de restaurar el cuerpo enfermo si prescindis del principio vital que lo informa?

Siendo, pues, tan necesario el conocimiento de la vida no solo para las ciencias filosóficas sino tambien para las ciencias médicas, no hai que preguntar cuán exquisita cautela deba emplearse en el fijar la nocion jenuina de la vida, pues sabido es que si poco importan los errores en cosas de leve momento, gravísimos se tornan en las cosas de suyo trascendentales.

2. En dos sentidos puede tomarse la nocion de la vida: lato i jenérico el uno, restricto i especial el otro. En el primero de estos sentidos, expresa un atributo comun a todos los grados de seres vivientes; en el segundo se limita a expresar el grado ínfimo de la vida, que es el del reino vejetal. Pero tanto mirada por uno de sus aspectos como mirada por otro, puédese considerar en la vida dos, digámoslo así, momentos de su actividad, a saber: primero i segundo, o como dice la escuela, *in actu primo* e *in actu secundo*. En el acto primo, la vida es el *ser mismo sustancial* del viviente; en el acto segundo, es *la operacion*, que por cuanto procede de un ser viviente, llámase *vital*. Ahora

bien, como quiera que a las causas i sustancias de las cosas no podemos conocerlas sino por virtud respectivamente de sus efectos i operaciones, de aquí que ante todo debamos investigar qué es la vida en el *acto segundo*, para inferir despues que sea en el *acto primo*. El problema que planteamos, se reduce pues a lo siguiente: averiguar qué sea lo qué en jeneral constituye *accion vital*, i en qué consiste la diferencia de la que no lo es.

3. Para conocer fácilmente en qué consista la accion vital, fijémonos desde luego en aquellos seres en quienes mas patente se nos ofrezca la vida. Estos seres son los animales; pues en los vejetales, como grado ínfimo que son de la escala de los vivientes, la vida se nos muestra demasiado velada, por decirlo así, miéntras que por el contrario en los intelijentes, como grado sumo de la propia escala, i al cual no percibimos sino por medio de la reflexion sobre los actos intelectivos, la vida se nos muestra demasiado abstrusa. Esto supuesto, preguntamos primeramente: ¿cuándo decimos que *está vivo* un animal? cuando lo vemos moverse con movimiento que de el mismo proceda *(ab intrinseco)*: miéntras así lo vemos moverse, decimos que continúa en él la vida; por el contrario, tan luego como lo vemos no moverse ya *ab intrinseco*, sino que es movido por exterior impulso, decimos de él que *está muerto*, o que *ha perdido la vida*. Luego en tanto llamamos *vivo* al animal en cuanto le vemos con aptitud para moverse intrínsecamente a sí mismo.

Pero adviértase aquí que esta *aptitud* del animal para moverse intrínsecamente a sí mismo, i en virtud de la cual decimos que *vive*, no se refiere solo al movimiento *local*, sino a cualquier otro de los actos animales: de manera que aunque no le veamos cambiar de sitio, *vivo* sin embargo continuamos creyéndole miéntras observamos que él continúa ejecutando *ab intrínseco* cualquier acto, como por ejemplo, la respiracion, la nutricion, o cualquiera percepcion sensitiva. Pues ahora bien, dotado como lo está nuestro entendimienro de virtud para jeneralizar los hechos que observamos i las nociones que adquirimos, naturalmente tan luego como ha considerado que no se dice *vivo* un animal sino cuando ejecuta una accion que proce-

da de principio intrínseco a él mismo, deduce que la accion es *vital* cuando quiera que procede de un principio intrínseco al sujeto que la realiza. Primer carácter, pues, de una accion vital es que proceda de un principio intrínseco.

4. A este primer carácter en cuya virtud llámase *vital* una operacion, hai que agregar otro, a saber, que la operacion sea *inmanente*. Recordemos con este motivo la doctrina ántes de ahora expuesta sobre las dos especies que hai de operacion, a saber: una *transeunte*, o *transitiva*, que es la que recae en sujeto diverso del operante, como por ejemplo, lanzar una piedra, machacar un clavo; i otra *inmanente*, que es la que recae i permanece en el sujeto operante mismo como perfeccion i complemento de su ser propio.

Una i otra de estas dos especies de accion convienen en proceder de un principio intrínseco al ajente; pero solo la *inmanente* es accion *vital*, no la *transeunte*, i la razon de esto es que, como quiera que la vida considerada *in actu primo* sea intrínseca al sér del viviente, accion significativa de esa vida no puede ser otra sino la que dé complemento i perfeccion al ajente de quien procede; i es así que a la accion dotada de estos caractéres se la llama inmanente; luego inmanente es la accion vital. I pues carácter de la accion inmanente es el proceder de un principio intrínseco, podemos expresar toda la anterior doctrina con la siguiente breve fórmula: la *vitalidad* consiste en la *inmanencia de la accion*. Por la naturaleza de la accion se conoce la naturaleza del ajente: es así que la vida, en calidad de accion del viviente, consiste en la inmanencia de la accion; luego la vida, asi considerada, o *in actu primo*, o sea en calidad de esencia del viviente, es *una sustancia que obra o es capaz de obrar con accion inmanente.*

5. Con esto podemos ya entender cómo la vida se halla en grado mínimo en las plantas; en grado ya mas perfecto, en los seres racionales; i en grado perfectísimo en Dios. Dos cosas en efecto son necesarias para que un acto se pueda llamar inmanente: primera, que el acto proceda de un principio interno al ajente; segunda, que recaiga i permanezca en el sujeto mismo de quien procede. Pues en uno i otro concepto,

la vida de las plantas resulta ser la ménos perfecta. En cuanto a lo primero, tres cosas podemos considerar en el acto: 1.ª la ejecucion: 2.ª la forma que al operante determina; 3.ª el fin a que está dirijida su operacion. Pues bien, la planta es *activa*, habida consideracion a la primera de esas tres cosas; pero, habida consideracion a las otras dos, es *pasiva*; porque si bien la planta obra por interno principio, i de consiguiente, es en realidad ajente de su propia accion, sin embargo, ni a sí propia se fija el fin de su accion, ni por su propia virtud adquiere la forma que próximamente la determina a obrar. La planta en efecto vejeta para su propia conservacion i la de su especie; pero este fin no se lo prescribe ella a sí misma, sino que cumple el que Dios le ha impuesto, i lo cumple sin conocerlo. Del propio modo, la forma por cuya virtud obra, le es comunicada por la naturaleza, sin que ella en manera alguna la determine: todo su oficio, pues, se limita a poner la accion.

Si ahora consideramos la segunda calidad que hemos enunciado como necesaria para que se considere inmanente una accion, a saber, que se termine en el sujeto mismo de quien procede, hallarémos igualmente que si bien el obrar de la planta permanece o queda en ella misma, es decir, en el mismo sujeto operante, no recae sin embargo en la misma potencia operativa; pues la molécula asimilante es indudablemente distinta de la molécula asimilada, por mas que ésta, en el término de su trasmutacion, comience a formar parte de la planta misma. La accion vejetativa, pues, ha de llamarse inmanente por cuanto se termina sin duda en el sujeto mismo operante, mirado en su individual totalidad, pero no porque informe la potencia operativa del mismo, pues que no la informa de manera alguna.

No así en la vida sensitiva, cuya condicion es por tanto mas elevada: en efecto el acto del sentir, no solo queda en el sujeto operante mismo, sino que ademas actúa e informa la potencia misma de quien procede, como por ejemplo, la potencia visiva es informada i actuada por la vision misma que de ella procede: sin embargo, como quiera que este acto de vision, para realizarse, necesita del concurso de un órgano material, no reside propia i únicamente en el principio simple productor de ese acto, que es la virtud sen-

sitiva, sino en el sentido i en el órgano, que es un compuesto: de aquí que tampoco la inmanencia del acto sensitivo en el principio animal sea perfecto.

Por el contrario, en la vida intelectiva, como quiera que su operacion propia no haya menester de la intervencion de órgano material alguno, sino que toda entera se realiza por la mera potencia del espíritu intelijente, es inmanente de todo punto, pues que la misma potencia que emite el acto, queda informada de él, sin participacion de ser alguno distinto del principio de quien procede la vida intelectiva. Pero aun aquí mismo es de notar que respecto de la sustancia espiritual creada, sus actos no alcanzan el último i supremo grado de inmanencia, i esto por dos razones: 1.ª porque en toda sustancia creada, lo propio la operacion que la potencia operativa son distintas del operante, que es el principio intrínseco de la vida; i 2.ª porque el ser de quien inmediatamente procede el acto de la sustancia creada, lo propio que el fin a que esté ordenado, no los tiene de sí i por sí misma esa sustancia, sino que lo tiene por obra de causa exterior, es decir, por el Autor de su existencia. Solo Dios está absolutamente exento de éstas como de todas las imperfecciones; pues en Dios la accion, la virtud operativa i la esencia son idénticas, i ningun ordenador externo le prescribe tampoco fin, pues que El mismo es fin de todas las cosas. Solo Dios, por tanto, obra por un principio plena i absolutamente intrínseco a su incomunicable ser; solo El posee vida plenísima i perfectísima, i de aquí que El sea primero i sumo de los vivientes, fuente i autor de toda vida.

ARTÍCULO II.

Nocion de la vida vejetativa.

1. Explicado ya el concepto de la vida en jeneral, pide el órden que procedamos a tratar singularmente de cada uno de los órdenes de vida que el universo nos muestra, a saber: la vida vejetal, la animal i la intelectual. Pero habiendo de tratar separadamente de las dos últimas en la *Antropolojía*, nos limitarémos por ahora a definir la vida vejetal, comenzando

sin embargo desde luego, i a fin de enlazar este tratado con los que versan sobre la vida animal e intelectual, por asentar aquellos principios jenerales en que estriba la conexion de esos tres órdenes de vida, i que rijen i explican la armonía i continuidad del universo.

2. Es la vejetacion, ya lo hemos dicho ántes, el grado ínfimo de la vida universal; muéstrase este especial grado de la vida en las *plantas*, o los *vejetales*, objeto especial de la ciencia llamada *Botánica*. Claro está que no incumben al filósofo aquellas minuciosas tareas de análisis i clasificacion que constituyen la materia próxima de la ciencia botánica; pero como quiera que a la filosofía incumbe el estudiar las últimas i supremas razones de todo cuanto es, de aquí que deba investigar cuál sea la esencia de los vejetales, o llámese la vida vejetativa, cuya nocion presupone ya demostrada por una ciencia superior el botánico. ¿Cuál es, pues, la esencia de los vejetales?

Si el expresar la esencia de una cosa equivale a definirla, tanto monta preguntar cuál es la esencia de los vejetales, como pedir una definicion de la vida vejetativa. I pues que toda definicion, para ser exacta, debe contener el jénero próximo i la diferencia específica de la cosa definida, claro está que para dar de la vida vejetativa una buena definicion, se deben adoptar fórmulas que ademas de comprender lo que constituye el concepto jenérico de todo grado de vida, es a saber, la inmanencia de la accion, incluya explícita, o al ménos, implícitamente como diferencia específica, las funciones propias de la vida vejetal. Muchas son estas funciones; pero nosotros podemos limitarnos a enumerar las tres fundamentales, que son la *nutricion*, el *crecimiento* i la *jeneracion*. En efecto, fin propio e inmediato del viviente orgánico, en cuanto tal, no es otro sino mantener la vitalidad de su organismo; para esto necesita tres cosas: primera, ser; segunda, completar la mole que le sea connatural: tercera, reponer las pérdidas a que naturalmente esté sujeto: debe por tanto hallarse dotado de potencias respectivamente ordenadas al conseguimiento de cada uno de estos tres fines; i esas potencias en efecto son la jenerativa, la acrecentativa i la nutritiva. Siendo estas tres operaciones fundamentales del vejetal, podemos segun ellas definirlo: ***una sustancia que se nutre, acrecienta i propaga a sí misma.***

3. Aquí debemos combatir desde luego dos teorías diametralmente opuestas que hai acerca de la vida vejetal: niégase en una de esas teorías que las plantas tengan un principio vital, distinto de las fuerzas comunes de la materia, miéntras los sostenedores de la opuesta doctrina atribuyen a los vejetales un principio de vida semejante al de los animales, i por consiguiente, capaz de sentimiento i de apetito. A los partidarios de la primera de esas opiniones llámaseles *mecánicos*, i a los de la segunda *vitalistas puros* o *dinámicos*. Convendrá bosquejar siquiera la historia de estas dos opiniones.

4. Tan luego como Descartes hubo negado al cuerpo de los brutos todo principio animante, reduciéndolos en consecuencia a la condicion de puras máquinas; i dado que al cuerpo mismo no concedió otros atributos sino los de extension i movimiento, los secuaces de aquel filósofo no acertaron ya a concebir la vida sino como un mero efecto de movimientos mecánicos. Dicho se está que tan grosero modo de considerar la vida fué alcanzando tanto mayor crédito, cuanto la filosof.a se fué encenagando mas en las turbias corrientes del sensualismo i del materialismo: así sucedió que lo mas alto que la fisiolojía supo remontarse en el formar concepto de la vida, fué tenerla por un mero resultado de la organizacion i de la fuerzas químicas i físicas diversamente repartidas i ejercitadas en cada clase de compuestos orgánicos. Esta deplorable teoría ha tenido prosélitos hasta en nuestros dias mismos, i señaladamente entre muchos médicos capitaneados por Cabanis i por Broussais.

5. Viendo las absurdísimas conclusiones de que semejante doctrina estaba preñada, lanzáronse muchos en la doctrina diametralmente opuesta, i dijeron que las plantas no solo tenian vida, sino tambien alma apetitiva i sensitiva. La sensibilidad atribuida por Haller a ciertas partes del cuerpo, se tuvo por comun a todos los vejetales, i apoyada luego esta doctrina en el descubrimiento de los pólipos i de los animales infusorios, dió pié a Payen i a Mirbel para inferir que los vejetales son una conjerie de innumerables animalillos microscópicos.

6. Demostremos ahora que tan manifiestamente absurda es la teoría de los *mecánicos* como la de los *vitalistas*. En cuanto a la primera, su misma grosería la ha hecho despreciable para

los mas ilustres naturalistas i fisiólogos modernos. I verdaderamente, si la vida no fuese mas que un complejo armónico de fuerzas moleculares, ¿por qué la física i la química, bajo cuyo poder están esas fuerzas, no han logrado producir un viviente? Si la planta no es mas que un laboratorio químico, ¿por qué los químicos no han logrado imitarla, como han logrado imitar la naturaleza del reino inorgánico? ¿Qué obstáculo insuperable se opone aquí a las tentativas del arte i de la ciencia?—La respuesta es obvia: el obstáculo insuperable consiste en que ni el arte ni la ciencia tienen, para lograr eso, a su disposicion la fuerza ni el principio necesarios, porque este principio no se cuenta entre las fuerzas jenerales de la pura materia; porque ese principio no es otro sino el *principio vital*, que no se enjendra, ni del conjunto de partes que constituyen el organismo, ni de las fuerzas mecánicas o químicas de la materia, sino que desde el principio de las cosas creadas fué puesto por Dios en el universo, i no se propaga mas que por via de jeneracion.

Ya sé yo que cuando se arguye a este jénero de químicos i fisiólogos con la impotencia, hasta hoi no desmentida, en que se hallan de producir artificialmente no ya la vida, sino un granillo vejetal siquiera como la punta de una aguja, se zafan con decir que eso consiste en que se ignoran los procedimientos que usa la naturaleza, i que de no ser asi, nada habria mas fácil que erijir un organismo con solo los medios químicos i mecánicos. Pero este es un subterfujio tan vano como fútil; porque se podrá preguntar siempre a esos señores: ¿i por mucho que descubran vuestra química i vuestra fisiolojía, podréis nunca explicar ni mucho menos producir con medios químicos i mecánicos *una vida*, miéntras las leyes de los fenómenos vitales sean tan diversas como lo son de las que rijen los meros efectos de las fuerzas mecánicas, químicas o físicas de la naturaleza? ¿No veis que así como la identidad de leyes de la materia inorgánica i orgánica supondria identidad en los principios constitutivos de una i otra, así tambien la diversidad de sus leyes supone diversidad de principios? I verdaderamente, nada es tan manifiesto en la naturaleza como esta diversidad entre las leyes de los fenómenos vitales, i las que rijen los meros efectos de las fuerzas mecánicas. Notemos algunas de estas diferencias, fijándonos en las principales.

7. Pues, en primer lugar, diferéncianse las leyes de las fuerzas vitales i de las mecánicas en la *material constitucion* de sus efectos respectivos; pues que miéntras la materia bruta nos ofrece una sustancia homojénea en todas i cada una de sus partes, dotadas todas de una misma naturaleza, los vivientes en cambio nos ofrecen un compuesto de partes desemejantes, mas o ménos artificiosas, que con su maravillosa estructura se prestan a usos diversos. Por ejemplo, un mineral, un pedazo de hierro o de azufre, es similar en toda su masa, e idéntico en su esencia, lo propio mirando a su conjunto que a la mas pequeña de sus moléculas, cuya agregacion ademas no es condicion necesaria ni a su existencia ni a su operacion específica; miéntras por el contrario, en una planta, sauce o pino, por ejemplo, tenemos las raices como otras tantas bocas por donde va chupando los humores de la tierra para nutrirse con ellos; tenemos el tronco con su médula, con su sistema leñoso i su corteza; tenemos en fin las hojas, que son al árbol lo que los pulmones al animal.

Diferéncianse, en segundo lugar, los vejetales i los cuerpos inorgánicos por su *composicion química*, pues miéntras en los minerales, sean simples, sean compuestos, no hallamos sino la combinacion binaria, como el aire, por ejemplo, que consta de azoe i de oxíjeno, los cuerpos orgánicos exijen cuando ménos la combinacion de tres elementos simples; en las plantas, por ejemplo, el oxíjeno, el hidrójeno i el carbono, i en los animales, el azoe por añadidura.

Tercera i última diferencia que señalarémos entre las sustancias orgánicas i las inorgánicas, es la de su *diverso oríjen*, pues miéntras las primeras no existen sino enjendradas por otras de su misma especie, que producen en sí el respectivo jérmen fecundante, las segundas reciben la existencia en un modo por decirlo así fortuito, sin derivacion intrínseca alguna do ningun principio a ellas semejante, i cesan tambien de existir por eventual concurso de causas enteramente externas.

Asentadas ahora estas diferencias que median entre las respectivas leyes de los seres orgánicos e inorgánicos, podemos argüir del siguiente modo: Leyes diversas suponen principios diversos: es así que las leyes rectoras de los efec-

tos de las fuerzas vitales son diversas de las que rijen los efectos de las fuerzas mecánicas, químicas o físicas de la materia; luego el principio vital es mui otra cosa que las fuerzas mecánicas, físicas o químicas, i de consiguiente no puede ser producido con medios físicos ni químicos.

8. ¿I cómo se demuestra, ocurre ahora preguntar, la existencia de este principio vital, diverso de la materia? Por la índole de las funciones mismas, respondemos, de los cuerpos vivientes. Cuando quiera que se trate de explicar la índole de un efecto determinado, hai que inquirir la causa que sea capaz de producirlo, porque efecto sin causa adecuada no puede ser. Pues bien, las funciones vitales no pueden ser mero producto de las fuerzas físicas, químicas o mecánicas de la materia, como lo demostraré escojiendo, en obsequio a la brevedad, de entre la interminable variedad de esas funciones, nada mas sino la produccion que vemos en los cuerpos vivos. El viviente, digo, produce jérmenes que, despues de fecundados, tienen virtud de difundirse entre otros individuos, que viven de resultas con vida propia. Si no queremos admitir un efecto sin causa, fuerza es admitir que esta virtud difusiva preexiste de alguna manera en el jérmen jenerador, o lo que es igual, que este jérmen posee una virtud para formar aquel organismo que despues ha de irse dilatando.

Pues esta virtud, digo ahora, no puede ser resultado de fuerzas inorgánicas que operen con determinadas condiciones, i no puede serlo por dos motivos: 1.° porque las fuerzas inorgánicas son de por sí indiferentes, indeterminadas respecto del organismo, miéntras que la virtud que existe en el jérmen formativa del organismo es un principio activo que elabora un organismo determinado; i 2.° porque si esta virtud seminal fuese mero resultado de fuerzas inorgánicas, no podria consistir en otra cosa sino en una *disposicion artificiosa del organismo*, residente en el sémen; pero es así que el sémen, como lo comprueban todas las observaciones de los naturalistas, no es una miniatura, digámoslo así, de organismo del viviente, sino una simple célula; luego la produccion de los vivientes tiene por causa una virtud *sui generis* que posee el sémen de los mismos, i que como esencialmente diversa de las fuerzas

inorgánicas, no puede ser en manera alguna resultado de ellas. Pues bien, la virtud seminal de las plantas es una emanacion de su principio vital; i como quiera que ninguna emanacion puede ser superior al principio que la determina, porque no se da efecto superior a su causa, de aquí fuerza es concluir que la virtud vital jeneradora de la planta es tambien *sui generis*, i por tanto, esencialmente diversa de las fuerzas inorgánicas, i superior a la eficacia de las mismas.

9. Si aquí se nos opusiese que Dios al crear el universo, comunicó a las fuerzas físicas i químicas eficacia para producir vejetales, i por consiguiente que no hai para qué tener al principio vital por distinto de las fuerzas de la materia; responderé que Dios sin duda comunicó a las fuerzas físicas virtud para producir seres vivientes, pues que comunicó a la materia el principio vital, i juntamente con este acto, le infundió virtud para propagarse por vía de jérmenes en nuevos organismos, conformes al tipo primordial; pero de aquí no se deduce que el principio vital sea un efecto de fuerzas físicas, sino que lo es del acto creativo del Autor de la naturaleza.

10. Refutado ya con esto el error de los que confunden las fuerzas de la materia i el principio vital, tócanos ahora rebatir la no ménos falsa teoría que atribuye a las plantas apetitos i sensaciones. En primer lugar, si las plantas estuviesen dotadas de sensibilidad, habrian de estarlo forzosamente tambien de órganos sensorios; pues no hai sentido sin órgano correspondiente: pero es así que órgano universal de sensaciones en los animales es el sistema nervioso; luego tambien en las plantas deberia hallarse este sistema: i es así que ni la menor huella de semejante aparato nervioso se ve en las plantas; luego no tienen sensaciones. ¿Me dices que la sensacion en las plantas es de naturaleza diversa que en los animales? Pero aun dado que así fuese, no me negarás que de todos modos la sensacion no podria estar destituida de aquellas cualidades necesarias a su existencia; i a esto yo te digo que una de esas cualidades es que la potencia sensitiva sea orgánica, i que en las plantas no hai órganos sensorios.

Por otra parte, si la sensacion existe en las plantas de

un modo desconocido, te pregunto ¿en qué la conoces?— En sus efectos, me dices.—Mui bien; pero ¿cuáles son esos efectos? No son otros sino la nutricion, con todas las demas funciones a la misma pertenecientes; fenómenos todos, para cuya explicacion basta, como acabamos de demostrarlo, el supuesto de una virtud activa, diversa de las fuerzas químicas i físicas, sin que se vea necesario de manera alguna que esa virtud sea sensitiva, en el sentido propio de la palabra. Por aquí ademas se vé cómo los que atribuyen alma i sentidos a las plantas, incurren en una manifiesta peticion de principio, pues segun ellos, las plantas sienten porque vejetan, i cabalmente lo que habia que probar es, que las plantas no pueden vejetar sin alma i sin sentidos.

Por último, que las plantas carecen de sensibilidad, se demuestra evidentemente por la consideracion del fin mismo con que la sensibilidad ha sido dada a los animales. El fin prescrito a todo viviente debe siempre ser intrínseco, pues que siendo en todos inmanente su respectiva operacion específica, intrínseca e inmanente debe ser tambien la perfeccion que con esa su operacion específica adquieren; es así que en lo que consiste la perfeccion de toda cosa, en eso mismo consiste su fin; luego el fin prescrito a los vivientes debe serles intrínseco, como lo es la perfeccion propia de cada cual de ellos. Esto supuesto, séame lícito argumentar así: Nada en la naturaleza es fortuito, sino que todo está ordenado con sapientísima economía; luego debemos atribuir sentido a las plantas si hallamos que les es necesario para llenar su fin, i negárselo si hallamos que no les es necesario.

Pues bien, como quiera que la sensacion se entienda, seria en las plantas un atributo improcedente i sin objeto final alguno. La sensibilidad ha sido dada a los seres que la tienen, para que puedan buscar i apropiarse el alimento que les aprovecha, i huir de cuanto les dañe: de aquí justamente la gran ventaja que a las facultades sensitivas del hombre mismo llevan las de ciertos animales, como por ejemplo, el olfato del perro, la vista del lince: superioridad fundada en que, para los animales destituidos de razon, esos sentidos tan exquisitos son todo el motivo de su

obrar específico, i la guia i defensa de su vivir todo entero, miéntras que el hombre posee otros muchos medios para defenderse i proveer a su subsistencia. Pero a las plantas que viven inmoblemente apegadas al suelo ¿de qué habian de servirles los sentidos?; ellas reciben invariablemente el alimento de la tierra en que radican i no tienen que moverse a buscarlo; ellas, destituidas como están de potencia locomotriz, no podrian jamas huir del hacha que las corta, ni guardarse del viento i la tempestad que amenazan el arrancarlas de cuajo; por consiguiente, la sensacion, no solo seria en ellas de todo punto inútil, i como tal, contraria al universal principio de *finalidad* i a la Suma Sabiduría del Creador, sino que les causaria un perpétuo suplicio, haciéndolas padecer molestias que no podrian evitar de manera alguna.

Ni pierden estas razones su fuerza por el hecho de haberse descubierto sensibilidad en algunos vivientes que se tenia por insensitivos, pues, como agudamente lo ha notado Rosmini, dos puntos hai que examinar aquí: primero, si la sensibilidad es o nó carácter propio i exclusivo de la vida animal; segundo, si tales o cuales familias de seres orgánicos están o nó dotadas de facultades sensitivas. Pues bien, sobre el segundo de estos puntos, cabe que los naturalistas duden acerca de la clase a que pertenezca tal o cual especie de vivientes; pero la metafísica estará siempre en lo cierto asegurando que el vejetal, por su esencia misma, carece de sentidos, i de consiguiente que para hallar la sensibilidad, es preciso buscarla en el reino animal, i no en el vejetal.

CAPÍTULO III.

Armonía de la creacion.

ARTÍCULO I.

Que el nexo cósmico resulta de la conjuncion del dinámico i del teleolójico.

1. La vida vejetativa, que acabamos de definir, sirve de anillo intermedio que une con el reino mineral el reino animal, pues ciertamente las plantas, si bien en cuanto participan de la vida, se dan la mano con los seres animados, tambien en cuanto su grado de vitalidad es el último e ínfimo en la escala de los vivientes, frisan con los cuerpos inorgánicos. Pero si hemos de determinar con exactitud el lugar propio que a los vejetales compete respecto de los demas seres del universo, fuerza nos es remontarnos a buscar en sus principios jenerales aquella trabazon que todos los seres guardan entre sí, formando esta estructura maravillosamente armónica que admiramos en el universo. Necesaria nos es, por tanto, una investigacion de índole jeneral, pues que no cabe determinar el lugar primitivo de una parte cualquiera respecto de su todo, sin conocer previamente el modo jeneral en que a ese todo hayan de estar subordinadas las partes. De esta manera, por ejemplo, el médico, despues de conocer un órgano cualquiera, no puede asignarle sitio propio en la jeneral estructura del humano organismo i en el proceso de la vida, sin haber conocido previamente los principios jenerales que ligan entre sí a los órganos i a las funciones vitales en cuyo desempeño intervienen.

2. Expliquemos ante todo los términos de nuestro epígrafe. Llamo *nexo cósmico* o *trabazon universal*, aquel vínculo de union que tienen entre sí las varias clases de seres que componen el mundo, o aquella unidad en la variedad, que constituye la armonía i belleza del universo. Este *nexo*

cósmico, esta trabàzon universal, es resultado de la que hai entre los *fines especiales* de cada clase de seres, converjentes i subordinados a la unidad de un fin a todos comun, i de la que igualmente hai en las *especiales operaciones* de cada clase tambien de seres, encaminadas al cumplimiento del fin propio de cada uno, i por medio de este cumplimiento del fin propio, al del fin a todos comun. Pues bien, a esa universal trabazon de *fines* llamo *nexo teleolójico*, i a esta otra de *operaciones* llamo *nexo dinámico*.

Por lo tocante al *nexo teleolójico*, basta un somero análisis para hallar las dos condiciones esenciales que lo constituyen, a saber: 1.ª que todo ser tiene un fin propio; 2.ª que los fines privativos de cada ser tienen su lazo comun en un fin jeneral. En cuanto a lo primero, muéstrannoslo juntamente la experiencia i la razon. Desde luego, solo con meditar sobre lo que en nosotros mismos pasa, vemos que todos nuestros actos deliberados tienen un fin; i si observamos despues a los demas seres que nos rodean, hallamos igualmente que todos tienen una inclinacion natural a obrar, i que de hecho obran siempre un mismo efecto, miéntras no se les opone obstáculo suficiente.

Este irrefragable testimonio de la experiencia interna i externa lo hallamos ademas admirablemente confirmado por la razon, que nos dice que toda causa tiende a producir en su respectivo efecto una forma adecuada, asimilándole en cierto modo a sí misma: la planta, por ejemplo, tiende a producir otra planta, i el cuerpo lúcido tiende a iluminar los objetos sobre que difunde sus rayos. Diverso sin embargo es el modo de obrar en aquella causa que obra por necesidad de naturaleza, i en aquella que obra mediante concepcion intelectual: la primera tiende a producir su efecto propio segun la forma que constituye su ser, i que le infunde la competente virtud de obrar; la segunda en cambio reviste sus efectos propios de una forma que preconcibe en su mente con propósito de darlo realidad i subsistencia externas, como el artista, por ejemplo, al pintar un lienzo con su pincel, ó al labrar con su buril un mármol, propónese reproducir en aquella tela o en esta piedra la copia de un modelo típico que ha concebido en su mente i al cual procura ajustar su obra. Pues bien, esta

forma segun la cual obra cada causa sus efectos propios, dice siempre relacion a un fin: las causas intelijentes obran para dar realidad i subsistencia fuera de sí mismas al tipo o forma que albergan en su mente i que las mueve a obrar; así como las causas necesarias, bien que no obren con deliberacion propia, tienden sin embargo a cumplir aquel fin a que las inclina su propia naturaleza, i por este solo hecho, cuando quiera que obran, obran para dar complemento a su forma connatural. Toda causa, pues, sea necesaria, sea libre, obra siempre, cada cual segun su forma propia, para cumplir algun fin.

Si levantando ahora la mente, consideramos el mundo como obra de Dios, hallarémos un nuevo argumento en confirmacion de esa verdad; pues una vez admitida la existencia de Dios como Ser sapientísimo i como causa primera i universal del mundo, síguese necesariamente que todo ser ha de obrar con algun fin; i si esto debe decirse de todo ser intelijente; si toda intelijencia obra con algun fin, i solo cuando es movida por algun fin obra, claro está que Aquel que es Suprema Intelijencia i Suma Sabiduría, no solo ha tenido algun fin al crear el mundo, sino que lo ha creado de manera que su obra no pueda ménos de cumplir el fin para que ha sido creada. Experiencia, pues, i razon demuestran que todo ser en el mundo obra con un fin o para un fin; *deliberadamente* las intelijencias; *necesariamente* los seres destituidos de este atributo.

3. Pero así como cada ser tiene siempre un fin propio i privativo, así tambien los fines especiales de todos conspiran a un fin único, supremo i universal. Todo ser, en efecto, tiene una especial forma, por la cual constituye una especial clase de seres entre los que componen el universo: ahora bien, en todo ser, a esa especial forma corresponde un especial fin, porque todo fin, como perfeccion que es de la natural tendencia de cada ser, forzosamente ha de proporcionarse a la naturaleza del ser a quien perfecciona: por consiguiente, si cada naturaleza especial i diversa tiene forma i tendencia propia i privativa, necesariamente ha de tener fin propio i privativo a cuyo cumplimiento esté ordenada. Pero si cada ser tiene indudablemente su fin especial i propio, no es ménos indudable que

los fines de todos están subordinados entre sí como otros tantos medios de llenar el fin único i universal del mundo. Hecho es tambien éste atestiguado irrefragablemente por la experiencia: por no alegar sino un solo ejemplo de esa trabazon de fines, el pan que nos sustenta procede del grano sepultado en el surco de la tierra; la tierra es fecundada por las lluvias; las lluvias provienen de la rejion atmosférica; la atmósfera sostiene los vapores que producen las lluvias; los vapores surjen de la superficie de los mares i de los rios; la evaporacion es resultado de la accion del calórico. Fácil en suma seria demostrar cómo todas las especies de seres sensitivos, vejetales i minerales se enlazan entre sí, i como cada uno de ellos subsiste por la accion de los demas con quienes se halla en relacion.

I no ménos patente es la comunicacion i accion recíproca entre los seres terrestres i los celestes, ni ménos maravillosos los fenómenos que de aquí nacen. Cabalmente esta armonía fué causa de que algunos filósofos antiguos mirasen al mundo como un cuerpo de quien Dios fuese alma, i ha sido tambien el fundamento con que los naturalistas, corrijiendo este desacierto de la antigua filosofía, han logrado investigar algunas de las leyes constantes e invariables que rijen la esfera terrestre i las celestes.

Lo propio que por la experiencia, confírmase tambien por la razon esta subordinacion recíproca de fines especiales de los seres creados, i esta conspiracion de todos esos fines al cumplimiento de un fin, único, jeneral i supremo del universo. Prueba. Quien dice *subordinacion*, dice *ser subordinado* i *ser subordinante*; por consiguiente, allí donde se vea seres subordinados unos a otros, hai que dar por supuesto un *primer ser* que en sí los adune a todos como centro supremo de la recíproca subordinacion con que unos a otros se enlazan: si pues la experiencia nos muestra cómo los seres del universo tienen cada cual su propio fin, i cómo los fines especiales de todos están entre sí subordinados, claro está que ha de haber un fin único a quien todos esos especiales fines se refieran, i a quien tiendan como a supremo centro final. Por el hecho mismo de esta conexion entre los fines de los seres, puédeselos considerar como otros tantos anillos de una misma cadena; i así como

toda cadena supone un primer anillo de quien pendan los demas, así tambien en esa cadena de fines subordinados unos a otros, hai que remontarse a un fin único, primero i supremo que adune i concentre en sí los fines especiales de los demas seres. De aquí que el mundo pueda ser considerado como un *todo*, de quien cada ser respectivamente sea parte: pues bien, dado que las partes de cualquier todo, mediante la varia constitucion de sus especiales formas respectivas, pueden cada cual con su privativa operacion proseguir un fin privativo, necesario es sin embargo que en cuanto obren como partes constitutivas de aquella totalidad, concurran cada cual de por sí a la realizacion del fin a que el todo está ordenado: así, por ejemplo, bien que en el humano organismo cada órgano realize con su funcion propia un fin especial, todos sin embargo concurren simultáneamente a conservar i hacer manifiesta la vida del hombre.

Pues considérese ahora que el mundo es un efecto único, procedente de una accion única, que lo es la accion creadora de Dios; i es así que, como ántes lo hemos demostrado, la unidad de la accion i la del efecto por la accion producido, supone en el ajente unidad de forma normal de su operacion, forma que en los seres intelijentes hemos visto serlo el modelo o tipo a semejanza del cual ejecutan sus obras; luego Dios, Ser sapientísimo, Sabiduría por excelencia, ha creado el mundo modelándolo conforme a la unidad de un tipo existente en su mente divina, i ordenándolo a la efectuacion externa de ese tipo único. I es así que el tipo en cuya virtud obran los seres intelijentes i al tenor del cual producen sus obras propias, tiene razon de fin; luego único debe ser el fin del mundo, como único es el modelo ejemplar a cuya efectuacion está ordenado. Hé aquí cómo la distincion i variedad de los fines de las cosas creadas, reducidos a la unidad de un final término comun nos muestra una huella de la inefable excelencia de su primera causa, una por su naturaleza, múltiple en su virtud. I por aquí se ve, digámoslo de paso, qué acertado iba Aristóteles cuando de la unidad del órden existente en el mundo inferia la unidad de Dios que lo gobierna, i acertado Platon cuando con un procedi-

miento inverso, deducia de la unidad del modelo la unidad de la copia, o sea del universo.

4. Dejamos con esto demostrado el *nexo teleolójico*, o sea la *trabazon de fines* entre los seres de que se compone el mundo. Examinemos ahora el *nexo dinámico*, o sea la *trabazon de operaciones* respectivas de esos mismos seres, i verémos cómo de la una i de la otra juntas procede aquella *universal trabazon* a que llamamos *nexo cósmico.*

Digo, en primer lugar, que la subordinacion de fines presupone la subordinacion de operaciones de los respectivos ajentes que han de cumplir esos fines; pues si el fin ha de realizarse por la accion, claro está que para que haya fines subordinados, necesariamente ha de haber subordinacion de acciones, i por consecuencia, tambien de ajentes. Es así que la subordinacion de acciones de los seres que componen el mundo constituye lo que hemos llamado *nexo dinámico*; luego los seres del mundo están entre sí enlazados, no solo por el *nexo teleolójico* sino tambien por el *dinámico*, i de la conjuncion de entrambos resulta el *nexo cósmico*, o sea *la armonía de la creacion.*

5. Como quiera que aquí hablamos ahora de las operaciones de los seres considerándolas relativamente a sus respectivos fines, dicho se está que las consideramos en calidad de *causas finales.* Estas causas finales fueron negadas primeramente por los Epicúreos con un argumento tan manifiestamente sofístico que no se concibe cómo pudo admitirlo Spinosa, i en pos de él no pocos filósofos de los siglos XVII i XVIII, ni cómo Kant pudo contarlo entre las antinomias de la razon pura, ni cómo en fin puede hoi dia mismo todavía tener secuaces i sostenedores. Oígase el tal argumento, como lo formulan los filósofos trascendentales:—La causa final, dicen, es un efecto, que vale como causa de su causa; es así que esto es absurdo, dado que la naturaleza en sus operaciones procede siempre de la causa al efecto, i no del efecto a la causa; luego la nocion de causa final es absurda.—Desdichado sofisma, repito. Para la sana filosofía, el fin es, por un lado, *anterior*, pero por otro, *posterior* al efecto; es anterior, en cuanto ántes de la accion está en el entendimiento del ajente determinándolo a producir aquel efecto; i es posterior en cuanto el

ajente realiza su fin con la produccion del efecto respectivo. De otro modo: la causa final *precede* al efecto segun su ser *intencional*, es decir, en cuanto está en la intencion del ajente; pero le *subsigue* segun su ser *real*, es decir, segun que existe realmente en la naturaleza. Por aquí se ve que el fin, en cuanto es causa, precede al efecto, i de consiguiente que así considerada la índole del fin, la naturaleza procede de la causa al efecto, i no viceversa.

No mas estimables son los demas sofismas alegados por los impugnadores de las causas finales, cuando entre otras cosas, dicen: 1.° que no conociendo nosotros del mundo, sino una mínima parte, carecemos de datos para decidir si hai o nó órden entre las partes que no conocemos, i si éstas se hallan o nó ligadas con las quo conocemos: 2.° que aun respecto de aquella parte del mundo que conocemos, no solo ignoramos el fin de muchas cosas, sino que hallamos muchas contrarias al órden, como por ejemplo, la existencia del mal.

Respondiendo a estas dificultades, digo que nos basta la parte del mundo que conocemos para inferir de ella algunas leyes constitutivas del órden que preside al universo entero. Elevándonos luego a Dios, como a causa sapientísima i ordenadora del universo, averiguamos con certeza: 1.° Que aun aquellas partes del mismo no conocidas por nosotros están ordenadas, cada cual en su órbita propia, i conspirando todas juntas a la realizacion del fin jeneral i único del universo. 2.° Que si bien ignoramos el por qué i el para qué de algunos seres, sabemos que por algo i para algo existen i deben existir, i aun muchas veces en efecto llegamos a descubrir el por qué i el para qué existen. 3.° Que esto a que nosotros llamamos *males* en el mundo, o no lo son en realidad i nosotros los tenemos como tales solo por no conocer su relacion i enlace con los demas seres, o no es verdad que se opongan, sino ántes bien concurren al órden universal: los males *metafísicos*, por ejemplo, no son verdaderamente males, sino condicion indispensable de sustancias limitadas; los males *físicos* acaecen conforme a leyes constantes del órden universal, por mas que nosotros no descubramos siempre el por qué ni para qué acaecen; i por último, en cuanto a los males

morales, provienen todos del abuso de la libertad, preciosísimo don de Dios, que constituye cabalmente una de las mas bellas condiciones del órden universal. I si bien es cierto que el hombre, abusando de ese don, perturba este órden, no lo es ménos que el órden queda restaurado, primero por la pena que irremisiblemente sigue a la transgresion, i segundo por los bienes a que los males mismos dan oríjen, como por ejemplo, la perversidad de los malos da oríjen al merecimiento de los buenos, i el delito que perturba el órden, da lugar a la justicia que lo restaura por medio del castigo. Pero sobre este importantísimo asunto ya tendrémos ocasion de hablar con el debido detenimiento.

ARTÍCULO II.

Graduacion natural, o escala de los seres.

1. Constituida la armonía universal por la subordinacion recíproca i simultánea de actos i de fines entre los seres del universo, dicho se está que entre estos seres debe haber un órden jerárquico i una graduacion natural. I en efecto, el hombre, por la intelijencia, se da la mano con las intelijencias separadas o *espíritus puros*, i por la sensibilidad con los animales; el animal se enlaza con la planta, i la planta con el mineral. Esta graduacion natural llamada por los filósofos *escala de los seres*, ofrecióse ya a la contemplacion de los primeros filósofos del Oriente i de Grecia, i el no haber sabido entenderla ni por consiguiente explicarla, enjendró, junto con aquel vasto politeismo que constituyó el fondo comun de todos los cultos paganos, el dogma de la expiacion por medio de la metempsícosis, i aquellas varias reducciones de seres a ciertas categorías de naturalismo filosófico. Al aparecer luego en Italia durante los siglos XIV i XV, por obra de los griegos a quienes la famosa victoria de Mahommet II hizo refujiarse allí, el llamado período de *Renacimiento* de las ciencias i de las letras, Raimundo de Sebunde puso la dicha doctrina por fundamento de su teolojía natural, i partiendo poste-

riormente del mismo concepto Telesio, Paracelso, Cardano, Patrizzi i Jordano Bruno, concibieron unánimes al mundo como un todo animado, lleno de Dios i de vida, o como una especie de cuerpo orgánico informado por una especie de alma universal.

Tomando despues Leibnitz por punto de partida para su elucubracion filosófica acerca de este asunto la *escala de los seres*, añadióle un principio que se ha hecho célebre, i al cual llamó él *la lei de continuidad*; lei que consiste, segun el filósofo aleman, en que todos los seres forman una sola e idéntica cadena, cuyos anillos están entrelazados con un jénero de vínculo tal que es imposible determinar el punto en donde cada uno de ellos comienza i acaba. De aquí su teoría sobre las *especies equívocas*, entre las cuales ponia aquellos seres dotados de cualidades pertenecientes a dos especies contíguas; así, por ejemplo, para Leibnitz, la existencia de los *zoofitos*, o de los *animales plantas*, no solamente no es antinatural o monstruosa, sino que es mui conforme al órden de la naturaleza. Enseña este filósofo que no de todas las *especies equívocas* tenemos conocimiento, pero que indudablemente las hai, i que ya llegará tal vez el dia en que se las descubra.

Trembley creyó haber visto realizada esta profecía en los *pólipos*, porque el pólipo, jermina como la planta, se reproduce como ella por secciones i botones, i al mismo tiempo se mueve, se nutre i siente como los animales. Apoderándose de este descubrimiento Cárlos Bonnet, trató de aplicar materialmente el principio de Leibnitz, i sostuvo en consecuencia que efectivamente la escala de los seres forma una línea única sin solucion de continuidad, en la cual se halla siempre un proceso de lo mas simple a lo mas complicado, es decir, del reino mineral al vejetal, del vejetal al animal, del animal al hombre; de manera que en esta línea de graduaciones hai siempre unidad de forma i de estructura. La única dificultad que confesó Bonnet haberle sido insuperable, es hallar en el pólipo el punto de transicion de mineral a vejetal, pues el de vejetal al de animal, dice que es manifiesto.

Naturalmente esta doctrina leibnitziana sobre la *lei de continuidad* se inoculó en todos los posteriores sistemas ale-

manes; Kant, en su manía de sujetivarlo todo, hizo de esa lei una idea puramente sujetiva, independiente de toda naturaleza real; pero Schelling en cambio la tuvo por lei positiva de la naturaleza, i la enlazó con su sistema panteístico.

2. La propia doctrina sobre la lei de *continuidad* enjendró el sistema que tan famoso hizo en Francia a su autor Geofroy Saint-Hilaire, i que se denominó por éste *unidad de composicion*. Ciertamente, una vez asentado que todas las especies de seres se entrelazan mediante algunas especies intermedias, o *equívocas*, que participan de la inmediatamente superior i de la inmediatamente inferior, obvio era deducir que todas las especies son, ni mas ni ménos, evoluciones varias de un solo i único tipo. Pues a esta doctrina, que reduce la innumerable variedad de seres a un tipo único i a una forma absoluta universal i constantemente idéntica a sí misma, no obstante las diferencias individuales que la muestran múltiple; a esta doctrina, digo, se la ha denominado *sistema de la unidad de composicion*.

Antes de que Francia diese asilo al panteismo jermánico, ya esa doctrina era profesada allí por algunos filósofos i naturalistas, entre otros Mallet primeramente, i despues Robinet, que en ella habian fundado sus estudios sobre la naturaleza. En Alemania, bien que ya desde 1784, Herder hubiese proclamado la existencia, decia él, de un *tipo ejemplar de la naturaleza animada*, i Göethe, allá por los años 1785, la de un *tipo anatómico* o *modelo universal*, sin embargo la doctrina esta sobre el *tipo único* habia ingresado en la filosofía jermánica mas bien como una deduccion lójica del panteismo aplicado a la naturaleza que como un principio, hasta que Schelling erijiéndola en fundamento de su filosofismo panteístico, dióse a demostrarla i amplificarla con denuedo solo comparable a lo absurdo de la tentativa. Pero las deplorable ideas de Schelling sobre la filosofía de la naturaleza no quedaron como debian encerradas en la oscura sima de los delirios jermánicos, sino que pasando mui en breve las márjenes del Rin, fueron segun costumbre a suscitar en Francia calorosos partidarios e incautos remedadores. Uno de ellos fué el famoso Saint-Hilaire, quien, no obstante mostrarse extraño a toda especie de panteismo, hizo suya i am-

plificó la doctrina de *la unidad de composicion*, bien que en esta empresa lo combatiese denodadamente el con justicia estimadísimo naturalista i filósofo Jorje Cuvier.

3. Estas dos teorías sobre la *lei de continuidad* i la *unidad de composicion*, exijen atentísimo i severo exámen; pues, siendo indudable que la primera de esas dos teorías ha enjendrado a la segunda, i siéndolo no ménos que una i otra pueden servir, como despues lo verémos, a los panteistas de armas eficaces para defender su absurda impiedad, resulta que juzgar de esas doctrinas equivale a juzgar del panteismo. Esto supuesto, digo desde luego que lo propio la *lei de continuidad* que la de *unidad de composicion*, son teorías absurdas e inconducentes para explicar el órden del universo.

4. Comenzando por la primera, demostrado dejamos como indudable que las varias especies o naturalezas de que el mundo se compone, no podrian formar un todo orgánico sin que recíprocamente subordinadas, tuviesen entre sí un vínculo de conexion dinámico i teleolójico. Pero que para explicar la mútua subordinacion entre las varias clases de seres del universo sea necesario admitir en su catálogo especies intermedias o *equívocas*, cada una de las cuales participe de los caractéres de la inmediatamente superior i de la inmediatamente inferior, como opinan los sostenedores de la lei de continuidad, error es no solamente cosmolójico sino tambien lójico.

Principio es incontrastable de lójica sana que los elementos constitutivos de aquel universal llamado por los lójicos *especie*, son el *jénero* i la *diferencia específica*, la cual, como esencial que es, hace que la esencia expresada por la nocion *jenérica* se circunscriba i determine en tal o cual esencia privativa. De aquí nace que una especie no pueda constar de opuestas diferencias específicas, pues como quiera que el principio constitutivo de toda naturaleza específica consista en la diferencia por la cual tiene una esencia propia respecto de su jénero, claro está que ni aun concebible es una especie que puede ser única, no obstante hallarse formada por varias diferencias; porque de ser así, habria de tener tantas esencias específicas como diferencias, i en este caso ya no seria *una especie* sino *una* i *varias* a un mismo tiempo, lo

cual es absurdo: así por ejemplo, ni aun concebir podemos cómo entre el animal i el vejetal, quepa una especie intermedia que conteniendo en sí la doble diferencia entre el animal i el vejetal, i el vejetal i el mineral, no sea ni únicamente animal ni únicamente vejetal, sino *animal-planta*: semejante especie intermedia tendria que ser sensitiva i no sensitiva; sensitiva por ser animal, i no sensitiva porque cabalmente lo que constituye la diferencia entre el vejetal i el animal, es el hallarse éste dotado, i aquel destituido de sensibilidad. Antilójicas, pues, son esas especies intermedias o *equívocas* inventadas por los sostenedores de la lei de *continuidad* para enlazar unas clases de seres con otras, porque serian especies dotadas de cualidades esenciales opuestas entre sí, dado que cada cual de ellas contendria en sí la diferencia de la especie inmediatamente superior, i de la inmediatamente inferior. Pero dejemos a un lado lo que semejante lei de continuidad tiene de antilójico, i veamos si con ella es posible erijir una verdadera ciencia de la naturaleza.

5. Apóyase esa lei en dos supuestos, a saber: 1.° que sean posibles esas especies intermedias o *equívocas*; 2.° que sin ellas no sea posible explicar el mismo enlace entre los seres del universo. Pues bien, de estos dos supuestos, el primero es absurdo, el segundo inútil. Es absurdo el primer supuesto, porque en el mero hecho de expresar cada especie una esencia completa, tiene que ser tan única como la esencia por ella expresada: es así que de existir esas especies *equívocas*, contendria en sí cada cual dos especies, la inferior i la superior inmediatas, i por consiguiente participaria de la esencia de entrambas; luego no poseeria una esencia propia i distinta de otra cualquiera esencia, lo cual es absurdo.

Toda naturaleza en efecto, o toda esencia ha de tener forzosamente un elemento diferencial, propio e incomunicable a todas las demas esencias, porque de lo contrario, todo en el universo seria idéntico i uno: el hombre, por ejemplo, tiene como elemento diferencial la razon, que es incomunicable al bruto, i el bruto tiene la sensibilidad, que es incomunicable a la planta. Es decir que entre la naturaleza orgánica i la inorgánica, entre la vejetal i la sensitiva, entre la racional i la puramente animal, existe un insondable abismo: por consiguiente, para admitir especies *equívocas* entre el reino mine-

ral i vejetal, i entre éste i el animal, habria que suponer posible la existencia de producciones naturales, a un mismo tiempo vivas i muertas, sensitivas e insensitivas; es decir, identificacion de contrarios en un mismo sujeto; es decir, contradiccion i absurdo.

Agréguese a esto que si, para enlazar entre sí las diversas clases de seres, fuese necesaria la existencia de esas especies *equívocas*, habria que suponer entre especies i especies, no una sola sino un número infinito de especies *equívocas;* porque tan infinita como es la distancia entre la nada i el ser, así es no ménos infinita la que media entre el hombre, animal racional, i el bruto irracional, entre el bruto, viviente sensitivo, i la planta, viviente insensitivo, i por último entre la planta, ser viviente, i el mineral, no viviente. Leibnitz no tuvo inconveniente en devorar esta conclusion monstruosa; pero en cambio todos los demas filósofos, i aun añadiré que los mas ilustres, han demostrado lo absurdo del supuesto que admite un número infinito de especies.

6. Así demostrado lo absurdo del primero de los supuestos en que hemos dicho apoyarse la lei de continuidad, demostremos ahora la falsedad del segundo, o el de que sin las especies *equívocas* no haya medio de explicar el mútuo enlace entre los seres del universo. Ya hemos visto que para explicar este enlace, bastan i aun sobran el *nexo dinámico* i el *teleolójico*, o la respectiva subordinacion de ajentes i de fines especiales al cumplimiento de un designio jeneral i único: indaguemos ahora si esta subordinacion de fuerzas de la naturaleza se realiza por medio de las especies *equívocas*, como así lo enseñan los sostenedores de la lei de continuidad. Segun ellos, sin estas especies seria *brusco*, dicen, *el salto* del hombre al bruto, i del bruto a la planta; i aun por esto Leibnitz supone la grande extravagancia de que *el hombre imbécil* es la especie *equívoca* entre el animal racional i el irracional: Bonnet tiene a los *zoofitos* por la especie media entre el animal i la planta.

Pero si demostramos nosotros que las tales especies *equívocas* no hacen falta alguna para explicar el mútuo enlace entre las varias clases de seres del universo, dejarémos por tanto demostrado que la tal lei de continuidad no hace falta

alguna para entender el órden de la naturaleza. Pues bien, sobre este punto, como tantos otros no ménos fundamentales de metafísica, la Escolástica, tan injustamente calificada de incepta para los estudios naturales, nos ha dejado bellos i profundos principios que nos salven de toda deduccion extravagante i peligrosa. Enseñaron aquellos grandes hombres que para conocer el mútuo enlace de las diversas clases de seres, hai que mirar, no al modo con que se entrelazan varias especies de un mismo jénero, sino al modo con que se entrelazan las distintas naturalezas de jéneros diversos. Fúndase este aserto en que las varias clases de seres que componen el mundo, o son especies subordinadas a un mismo jénero, o son especies de jéneros diversos: en cuanto a las primeras, enlázanse entre sí por diferencias esenciales mas o ménos perfectas; pues como quiera que por el hecho mismo de ser especies varias dependientes de un mismo jénero, ha de existir entre ellas alguna subordinacion natural, claro está que la naturaleza comunicable a todas las especies i contenida en la nocion de jénero, no podria alcanzar último complemento i perfeccion en la última especie sino mediante un número de especies unas mas perfectas que otras, hasta llegar en la última especie al último grado de perfeccion: así, por ejemplo, al *jénero animal* están subordinadas varias especies, unas mas perfectas que otras, segun los varios grados intrínsecos de su respectiva sensibilidad, hasta llegar a la especie de los animales dotados de todos los grados de sensibilidad, que es la especie mas perfecta. De aquí que entre las especies componentes de un misme jénero, la ménos perfecta sea siempre el medio, el anillo por quien la especie superior se enlaza con la inferior.

Esto en cuanto a las especies de un mismo jénero: en cuanto a las de jéneros diversos, de suyo se entiende que la ménos perfecta de cada jénero sirve de anillo que lo liga con el jénero respectivamente ménos noble, pues claro está que la especie ménos perfecta entre las subordinadas a un jénero, es la que ménos participa de la nobleza de él; es el grado ínfimo de la nobleza propia de su jénero, i en este concepto, es el grado mas próximo al jénero respectiva e inmediatamente ménos noble, i por consiguiente apta para servir de anillo entre éste i el jénero mas noble a que ella pertenece:

así, por ejemplo, el jénero animal se enlaza con el vejetal por medio de una especie de animales que participando del grado ínfimo de la animalidad, es de resultas el mas próximo a las plantas. I en efecto, los animales que dotados del sentido del tacto, no lo están de virtud locomotiva, i por consiguiente son inmóviles como las plantas, son anillo adecuado para enlazar el reino animal con el vejetal.

Con esta explicacion se percibe bien la graduacion natural de los seres sin necesidad de suponer ningun *salto brusco* de un reino de la naturaleza a otro. Para que hubiese tal *salto brusco*, seria menester que se realizara sin intermedio alguno la transicion de un órden inferior a otro superior, i ya hemos visto que por lo tocante a las especies de un mismo jénero, se entrelazan mediante las ménos perfectas, i que por lo tocante a los jéneros diversos, el enlace se efectúa mediante la especie ménos perfecta del jénero mas noble respecto de su inmediato. Esta explicacion, añado, no por hacer inútil la hipótesis del *salto* en la naturaleza, tiene el peligro de confundir los seres que distingue i entrelaza; pues al contrario, mantiene el órden puesto por Dios entre todos, *ligando lo perfecto con lo imperfecto por medio de lo ménos perfecto.* De esta manera, no solo se mantiene el órden entre los seres del mundo; sino que se lo explica científicamente.

7. Por lo tocante a los ejemplos que Leibnitz i Bonnet traen en confirmacion de su *lei de continuidad*, verdaderamente son de bien escasa valía. ¿De dónde pudo sacar el primero de esos filósofos, que el *hombre imbécil* sea una especie *equívoca* entre el animal racional i el irracional? ¿pierde acaso el imbécil, por ser tal, alguna de las *propiedades esenciales* de la naturaleza humana? Nó: lo único que pasa en el imbécil es que de resultas de una alteracion accidental de su organismo ejerce mal sus potencias intelectivas, en cuyo desempeño mas o ménos normal influye tan eficazmente como es notorio, el estado físico de la organizacion. Si del imbécil, solo porque no ejerce cumplidamente su intelijencia, cupiera pensar que muda de especie, lo propio habria de pensarse, por idéntica razon, del niño i del viejo caduco.

Análoga respuesta debe darse al ejemplo del *pólipo*, alegado por Bonnet. Ciertamente el descubrimiento de las sin-

gulares propiedades del pólipo es uno de los más bellos que enriquecen el tesoro de las ciencias naturales; pero esas propiedades singulares no abonan el antojo de Bonnet sobre que el pólipo sea una *especie equívoca*, media entre el vejetal i el animal, sino que por la sencillez de su estructura orgánica, como lo observa Flourens, es el animal que mas se asemeja a la planta; pero de todos modos, animal i solo animal es, pues que siente, dijiere i ejerce otras funciones propias solo de animales. Cierto es que el pólipo se reproduce por botones como las plantas; pero lo propio sucede a otros animales de estructura orgánica mucho mas delicada, sin que por eso pueda ponerse en duda su animalidad: por ejemplo, el propio modo de reproducirse tienen la lombriz i el gusanillo de agua, i sin embargo, nadie ha negado que sean verdaderos animales, dotados de estómago i de intestinos, de circulacion arterial i venosa, de sistema nervioso i de otras varias propiedades animales: tambien de la *salamandra*, o lagartija, animal vertebrado, es sabido que le vuelven a nacer cola i patas cuantas veces se le cortan. Con estos ejemplos, i otros varios que pudiéramos traer, se demuestra que el reproducirse por botones no constituye al pólipo en especie *equívoca*, mitad animal i mitad planta, como se ha supuesto, sino que es puro animal, a par de tantos otros que se reproducen de la propia manera. I acerca de esto la anatomía está de acuerdo con la metafísica, demostrando experimentalmente aquella ciencia el principio asentado por ésta, de que ni existe ni puede existir ser alguno de doble esencia, sino que cada cual tiene la suya única e indivisible.

8. Demostrado ya con esto lo absurdo de esa lei de continuidad forjada por Leibnitz i sus partidarios, quédalo no ménos lo irracional del sistema erijido sobre tan gratuita hipótesis con el nombre de *unidad de composicion*. Indudablemente, a ser cierto que las varias clases de seres se entrelazáran por medio de especies que fuesen un todo resultante de distintas especies inmediatas que como partes respectivas lo constituyeran, sin duda habria que suponer un tipo primitivo respecto del cual no fuera cada clase de seres sino un grado o una variedad: pero como quiera que en esto cabalmente habria de consistir la *lei de continuidad*, bástanos haber demostrado que la tal lei es absurda para tener por

igualmente falso el tal sistema de *unidad de composicion* erijido sobre esa lei.

Sin embargo, habiendo algunos modernos naturalistas que del tal sistema, absurdo i todo como es, hacen nada ménos que fundamento radical de las ciencias naturales, convendrá refutarlo siquiera sea brevemente. Fácil es la empresa, pues experiencia i razon se adunan para protestar contra semejante doctrina. La razon, por de pronto, nos dice que, producidas como lo son por Dios, el cual obra siempre con algun fin, todas las clases de seres, necesario es que cada cual de ellas tenga su fin propio, i que todas juntas conspiren a la realizacion de un fin jeneral i único. La forma i esencia, pues, de cada cosa no son absolutas, sino relativas al fin privativo i propio de cada ser; i si Dios, al crear los seres, asignó a cada cual diversos fines privativos, correspondientes a su respectiva naturaleza copiada de las externas ideas arquetipas del divino entendimiento, claro está que diversas, como los fines especiales de cada clase de seres, han de ser sus formas i tipos respectivos: luego no es ni puede ser verdad que exista un tipo único de quien cada clase de seres meramente sea un grado mas o ménos perfecto i una variedad mas o ménos adecuada. Nó: esa gratuita hipótesis sobre el *tipo único* no solamente es falsa, sino que ademas es un ingreso lójico al panteismo o al materialismo. Lo primero, porque decir *unidad de tipo* equivale a decir *unidad de esencia*, pues aquello dice necesariamente relacion a esto; i por consecuencia, si cada clase de ser no fuese más que una mera manifestacion de un tipo único, la diferencia entre las respectivas clases de seres no seria real i sustancial, sino accidental i puramente fenomenal.

La prueba de que ésta es una conclusion procedente, nos la da el mismo Saint-Hilaire cuando no solo la acepta él como deduccion lójica de su teoría, sino que ademas la prueba i sanciona con la autoridad de su nombre. ¿Ni cuál otro en resúmen es el principio fundamental de los panteistas sino que todos los seres del universo son meras *manifestaciones*, reales o fenomenales, *de un ser único*? La historia toda entera de la filosofía confirma, por otra parte, esta científica deduccion, pues panteistas netos fueron Herder, Göethe i Schelling

que en Alemania profesaron esta doctrina del *tipo único*, i el mismo Geoffroi Saint-Hilaire, al importar a Francia la propia teoría, no pudo, por mas que lo intentó con empeño, echar de sí el cargo de ser participante de aquel panteismo jermánico.

Pero he dicho ademas que esa doctrina enjendra tambien materialismo, i en esto no cabe duda, pues una vez proclamado ese sistema de la *unidad de composicion*, o del tipo único, la lójica inflexible deducirá que la intelijencia no es otra cosa sino un grado mas exquisito de sensibilidad, la animalidad un grado mas perfecto de fuerza vital, i la vitalidad un mero grado, eminente si se quiere, de la organizacion de la materia; es decir, que la materia es todo, i que solo ella es causa i principio jenerador de todos los seres, sin otra diferencia que el mas o el ménos. Tambien aquí la historia comprueba nuestro raciocinio, pues ahí está el frances Robinet, que tan luego como hubo profesado la tal teoría sobre el tipo único, se hizo sensualista primero i materialista despues, siendo con este motivo el verdadero projenitor de los honrosos timbres con que en obras clásicas del filosofismo de entónces se decoró a la humana especie, tales como el *hombre-máquina*, el *hombre-planta*, el *hombre-bestia*.

9. No ménos que la razon, desmiente la experiencia esta doctrina del tipo único: baste para convencerse de ello, consultar a la ciencia anatómica. Ciertamente, si lo que la sana filosofía natural llama *diversas clases de animales* no fuera mas que la mera manifestacion de variedades o evoluciones varias de un *tipo único*, idéntica i única tendria que ser la organizacion de todos los animales; pues como quiera que los órganos han sido dados a los animales para que realice cada cual su fin respectivo, i dado que el fin de cada ser no puede ménos de proporcionarse a su forma, claro está que si una habia de ser la forma i uno el fin de los animales, cosa que necesariamente hai que suponer en cuanto se admita el supuesto de la unidad de tipo, una tambien tendria que ser forzosamente la organizacion de todos los animales. Pero es así que, segun lo han demostrado irrefutablemente, entre otros, Flourens i Martin, las investigaciones anatómicas no ofrecen semejante unidad de organizacion en las diversas clases de animales; luego la anatomía está de acuerdo con la metafísica en declarar ábsurda

la *unidad de tipo*; i en efecto, el sistema nervioso, por ejemplo, de los *Zoófitos*, es diverso del de los *Moluscos*; el de los *Moluscos* lo es del de los *Articulados*, i éste lo es del de los *Vertebrados*.

CAPÍTULO III.

Del mundo, obra de Dios.

ARTÍCULO I.

Sistemas acerca del orijen del mundo.

1. El ordenado enlace de operaciones i fines claramente manifestado en aquella escasa porcion de seres que nos es dado ver entre los innumerables que pueblan el universo, nos conduce a inferir, en virtud del irrefutable principio de *analojía*, que el propio órden i trabazon existen en los seres que no vemos. Esta induccion se torna en nosotros conviccion invencible cuando consideramos que, por el mero hecho de ser el mundo obra de Aquel Ser que como sapientísimo no puede ménos de proponerse un fin en sus obras, es imposible que deje de reinar órden perfecto en todas i cada una de las partes del mundo mismo. Pero como quiera que esto suponga existencia de razones adecuadas para demostrar que Dios es causa universal del mundo, necesario es que las expongamos, i ellas en efecto serán asunto de la presente investigacion, i complemento de cuanto dejamos tratado en los capítulos anteriores.

2. Por mucho que los filósofos especulen acerca del fundamental problema cosmolójico, habrán de parar forzosamente en una de estas tres hipótesis, a saber: o que el orijen del mundo es de todo punto independiente de Dios; o que depende en parte; o que depende absolutamente, en la íntegra universalidad de su ser. Demócrito, Epicuro, Leucippo i otros atomistas profesaron la primera de estas opiniones, en cuanto enseñaron que existia una *materia eterna*, i supusieron formado el mundo por el *concurso fortuito de átomos*, o partículas de

materia, *indivisibles*, i de varia *figura* i *magnitud*, i dotadas de *movimiento*. Pero este sistema, que por fundarse en el supuesto de una fortuita agregacion de átomos, se denominó *atomismo*, sobre ser demasiado absurdo para que pudiera durar largo tiempo, ni hallar cabida tampoco en los sistemas de los filósofos que mas profundamente estudiasen la naturaleza, rompia ademas totalmente con la tradicion científica, pues ya en la primera edad filosófica de la Grecia Magna, Anaxágoras, con solo contemplar la naturaleza, habia visto necesario admitir la existencia de un Dios ordenador del universo, a quien llamó *Nous* (intelijencia), porque en efecto solo a una intelijencia es dado producir el *órden*.

Posteriormente Platon, restaurando esta teoría de Anaxágoras, trazó con mayor claridad i precision científica la debida distincion entre el *Nous* i la *materia*; pero al mismo tiempo que proclamó la existencia de Dios ordenador del mundo, fundió esta idea exacta con el fabuloso mito oriental sobre la existencia simultánea de una materia eterna, increada e independiente de Dios, i sobre este doble principio erijió, acerca del oríjen del mundo, una teoría cuyo compendio es como sigue:—La materia eterna es indeterminada, destituida por consiguiente de toda forma, i apta para recibir indiferentemente cualquiera. Pero poseyendo Dios los tipos ideales de todas las cosas, produce a semejanza de ellos en la materia las formas con que hoi la vemos determinada, i de esta manera constituye la variedad de seres que pueblan el universo.— Segun esta teoría platónica, término el mas elevado a que supo llegar la filosofía greco-pagana, Dios viene a ser meramente un sabio artífice que labrando la materia eterna e independiente de El, la manipula i organiza dándole todas las formas en que al presente la vemos determinada.

Este sistema que, como se ve, reduce la accion de Dios en el producir el mundo a una mera *conformacion* i *coordinacion* de la materia informe i desordenada, se denominó *dualismo*, por cuanto funda en dos principios, a saber, Dios i la materia, el oríjen del mundo. Todos los sistemas cosmolójicos posteriores al de Platon estuvieron, cuál mas, cuál ménos, viciados de este dualismo, hasta que el Cristianismo, proclamando el dogma de la *Creacion*, mostró a Dios no solo como ordenador de los seres sino como cau-

sa universal de todo el ser del mundo, derribando así el vetusto error dualístico que infestó a toda la filosofía pagana. Si ahora queremos dar un nombre científico a esta doctrina cristiana, tercera de las que hemos enumerado entre las profesadas acerca del oríjen del mundo, podemos llamarla *Teismo,* por cuanto restaura la verdadera idea de Dios como causa eficiente del universo.

3. Enunciadas así las tres principales opiniones con que los varios filósofos han explicado el oríjen del mundo, examinemos ahora cuál de ellas tiene verdadero i sólido fundamento científico.

4. Por lo que hace al *atomismo,* basta exponerlo para calificarlo de absurdo. Segun este sistema, el mundo es resultado de la agregacion fortuita de los átomos, es decir, puro efecto del *acaso.* Pero si el mundo fuese verdaderamente mero efecto dal acaso, deberíamos tenerlo por destituido de toda razon final, pues no puede llamarse *casual* o *fortuito,* a lo que sucede conforme a una norma i a un fin, i es así que, como ántes lo hemos demostrado, los seres del mundo se nos ofrecen tan maravillosamente coordinados que, no obstante la variedad de sus respectivos fines particulares, concurren todos ellos armónicamente al cumplimiento de un fin supremo i universal; luego el atomismo es falso. La *casualidad* o el *acaso,* es de suyo ciega e indiferente, i no obra con sujecion a lei alguna uniforme ni constante ¿cómo, pues, de una causa ciega, indiferente i que obra sin lei normal alguna, pueden proceder la constancia i uniformidad de ciertos efectos naturales; o lo que aun es mas inconcebible, el ordenado concierto de todos? ¿quién podrá concebir que vertidos sobre una pared al acaso los colores de la paleta de Miguel Anjel, saliera pintado su magnífico *Juicio final*?

Para penetrar mejor lo absurdo del atomismo, téngase en cuenta que de dos maneras puede entenderse *casual* un efecto, a saber, o con relacion a sus causas, o con relacion a nuestro conocer. Con relacion a nuestro conocer, llámase casual un efecto, cuando no es producto de causa tan uniforme, en órden al tiempo i circunstancias de su accion propia, que podamos preverlo nosotros por medio de induccion natural o científica; por ejemplo, casual decimos a que

llueva mañana, no porque la lluvia deje de ser un efecto de determinadas causas que necesariamente lo producen, sino porque nosotros ignoramos esas causas. En este primer sentido, claro está que lo que llamamos *casualidad*, no expresa una lei de naturaleza sino mas bien un hecho cuya causa nosotros ignoramos.

El otro jénero de *casualidad* que he mencionado, contiene aquellos efectos que no han podido ser previstos, o al ménos, promovidos i deseados por las causas que los producen, como por ejemplo, la planta enjendra otra planta su semejante, sin prever ni promover de suyo este fin de su jeneracion. El acaso, en este segundo sentido, tampoco expresa una verdadera lei de naturaleza; pues estos efectos se llaman *casuales*, no porque sucedan sin determinada causa que los produzca, sino porque esta causa no los promueve *de suyo*. I si estos efectos uniformes i constantes no son promovidos por la causa misma que los produce, claro está que ha de haber una causa superior que los haya preconocido i que haya ordenado para producirlos la causa de quien proceden. Así por ejemplo, al ver la flecha dar en el blanco, seguros como estamos de que ella por sí misma no ha podido encaminarse allí, pensamos en el arquero que la ha lanzado en aquella direccion; pues del propio modo, al ver cómo algunos seres cumplen un fin que ellos no han podido prefijarse de suyo, inferimos la existencia de una causa superior ordenadora que los endereza al cumplimiento de ese fin. El acaso, pues, no es una lei de naturaleza, sino que mas bien indica nuestra ignorancia acerca de algunos efectos cuyas causas no sabemos conocer.

Pero aun cuando concediésemos a los *atomistas* que el acaso fuese algo real existente en la naturaleza, no por eso el sistema atomístico apareceria mas abonado para explicar el oríjen del mundo. En efecto dado que el mundo resulte de una fortuita agregacion de átomos, forzoso es sobrentender que estos átomos son muchos; i esto supuesto, pregunto yo: ¿esa multitud de átomos, es finita o infinita? a lo cual respondo que, segun el sistema atomístico, esa multitud no puede ser lo primero, i conforme a la sana razon, tampoco puede ser lo segundo. Prueba.—Que la multitud de átomos segun el sistema epicúreo no puede ser

finita, claramente se deduce del argumento de Lucrecio, pues como quiera que ese sistema tenga por infinito al espacio, no puede suponerlo constituido por una multitud finita de átomos sin suponer entre átomo i átomo una distancia infinita; i si entre átomo i átomo media una distancia infinita, ya no pueden encontrarse ni acumularse para formar un solo ser. I si por evitar este argumento, dicen los atomistas que la multitud de átomos es infinita, entónces incurren en el absurdo de suponer un infinito producido por adicion de números, es decir, un infinito resultante de la acumulacion de finitos; lo cual ántes de ahora hemos demostrado que es absurdo. Por otra parte, para que la multitud de átomos fuese infinita, seria menester que los átomos formasen una extension perfectamente ajustada a la extension del espacio; pues teniendo cada átomo su mole determinada i finita, necesario seria, para que la multitud infinita de átomos se ajustase exactamente al espacio, que formase una extension absolutamente infinita. Pero dada esta hipótesis, no puede admitirse entre los átomos vacío alguno: i es así que, segun los atomistas, el vacío es necesario para el movimiento, como este lo es para la acumulacion de los átomos; luego tan absurdo resulta el atomismo en la hipótesis de que sea infinita la multitud de átomos, como en la de que sea finita.

Hai mas. Aunque supusiéramos posible el movimiento de los átomos, nos hallaríamos de todos modos con que nunca podrian allegarse recíprocamente i constituir cuerpos, porque el movimiento de los átomos habria de ser o esencial o accidental; si fuese accidental ese movimiento, no naceria de la esencia, no seria libre, sino que tendria que ser determinado por un principio extrínseco: i es así que los atomistas atribuyen a los átomos una independencia absoluta; luego no pueden admitir que el movimiento de los átomos sea accidental. ¿Seria entónces esencial? Tampoco, porque no hai razon alguna para que entre las innumerables direcciones que pueda tomar cada átomo, ni entre los innumerables grados de velocidad con que pueden moverse, se determine a seguir tal o cual direccion con tal o cual velocidad. Pudiera alegar otras pruebas de lo ab-

surdo del sistema atomístico; pero me parecen excusadas, pues la cosa es clara por sí misma.

5. No tan absurdo ya como este sistema, bien que no mas abonado tampoco para explicar el oríjen del mundo, es el *dualismo*, que proclama la existencia de una materia eterna independiente de Dios, i enseña que el mundo procede de la accion de Dios sobre esa materia eterna. Fácil es probar lo absurdo de aquel aserto, i lo improcedente de esta conclusion. En cuanto a lo primero, Gerdil prueba con un argumento irrefutable que no puede darse *materia eterna*.

Hé aquí ese argumento.—Todo ser que existe de por sí, por su propia naturaleza i con independencia absoluta, ha de poseer todas las propiedades necesariamente inseparables de su naturaleza, i no puede tener otras sino las que de esta su misma naturaleza se deriven: lo primero, porque no cabe que una cosa sea i no posea cuanto en su esencia se contiene: por ejemplo, es imposible que exista un triángulo, i que no tenga los ángulos iguales a dos rectos; lo segundo, porque tampoco cabe que lo que no tiene otra causa de su existencia sino su esencia misma, pueda poseer desde su primer instante otras cualidades sino las privativas de su misma esencia. Esto supuesto, tendrémos que si la materia existe de por sí, en virtud de su misma naturaleza, e independiente de cualquiera otra causa, necesariamente por una parte ha de poseer la propiedad, inseparable de su naturaleza, consistente en su indiferencia al reposo o al movimiento; i por otra parte, ha de existir sin determinacion actual alguna al movimiento ni al reposo, pues dado que exista en virtud meramente de su naturaleza, no puede poseer otras cualidades o condiciones sino las que de esta su naturaleza misma se deriven, i que han de ser determinadas por el principio mismo que determina su existencia. Es así que por su esencia misma la materia no es determinada al reposo ni al movimiento; luego si existe de por sí e independiente de toda otra causa, ha de existir con la mera indiferencia al reposo o al movimiento i sin determinacion actual alguna a ninguno de estos dos estados. Pero es así que semejante estado de mera indiferencia i de absoluta

indeterminacion actual es imposible, pues por su esencia misma la materia o está en reposo o está en movimiento, i no puede existir sino determinada en uno de estos dos estados; luego es imposible que la materia exista con solo las propiedades, cualidades o condiciones que meramente dependan de su sola naturaleza: luego no puede existir meramente en virtud de su naturaleza e independiente de todo otro ser.

Ademas de este argumento de Gerdil, que prueba la imposibilidad de que exista con independencia absoluta la materia, puédese aducir otro fundado en las propiedades de la extension, o magnitud: héle aquí:—Para que la materia pueda ser tenida por eterna e independiente, necesario es, como ya lo han notado los atomistas mismos, tenerla por infinita, pues que ningun ser puede limitarse a sí propio: es así que sin absurdo no cabe tener por infinita la materia, pues que para serlo habria de constar de un número actualmente infinito de partes, i las partes de la materia, como puestas que están unas fuera de otras, i por consiguiente, no contenida una en otra, son siempre susceptibles de adicion, lo cual implica negacion de infinidad; luego la materia no puede ser infinita.

I si la materia no es infinita, claro está que no cabe tenerla por existente de necesidad, o en virtud de su misma esencia, e independiente de Dios. Prueba.—No siendo infinita la materia, ha de tener una determinada medida en su extension i en el número de sus elementos; i es así que la hipótesis de que la materia exista en virtud de su esencia, implica que esa determinacion i limitacion habian de provenirle de su esencia misma; es así que esto no cabe, pues que en el mero hecho de ser la magnitud o extension un atributo esencial de la materia, necesariamente lo que sea de esencia de la magnitud, tiene que serlo tambien de esencia de la materia; i es así, por último, que la magnitud, por su esencia misma, es susceptible de aumento i disminucion; luego la limitacion de la materia no puede provenirle de su esencia misma. I si, por una parte, no le proviene de su esencia misma esta limitacion, i por otra parte, no puede dejar de ser limitada, forzoso es admitir una causa exterior que le haya puesto límite desde el primer instante, *ab ini-*

tio, i le haya dado existencia ceñida a una determinada magnitud.—Hé aquí como la imposibilidad de que la materia sea infinita, demuestra hasta la evidencia que ha sido producida por una causa exterior.

Pero supongamos, sin concederlo, que existiese esa materia que Platon dice independiente de Dios: dada esta hipótesis, resultaria que Dios no habria podido tener causalidad alguna en el producir los seres del mundo, i con esto caeria por tierra todo el andamio cosmolójico del sabio ateniense. Prueba. Como quiera que todo efecto ha de proporcionarse necesariamente a su causa, i toda accion a la naturaleza del ajente, claro está que un ser absolutamente independiente en sí mismo, ha de gozar de la propia independencia absoluta en sus operaciones. Siendo esto así, tendrémos que una materia eterna e independiente, por el hecho mismo de ser tal, no podia ménos de haber sido tan independiente en su accion productiva de las cosas como se supone que lo es en su ser mismo; pero entónces no habria necesitado que la ordenase nadie, sino que se habria ordenado a sí propia, i esto supuesto, ya no seria Dios ni aun mero ordenador del mundo. Por aquí se ve cómo es imposible tener a Dios por ordenador del mundo sin tenerlo tambien por causa universal de todo ser.

I no se diga que Dios ha podido manipular la materia independiente de Él, a la manera que el artífice humano se vale de materia preexistente para ejecutar sus obras, pues el artífice humano, al labrar la materia, no imprime en ella formas ni propiedades esenciales, como sucede en la produccion orijinal de los seres del mundo, sino que se limita a transformarla i configurarla a imájen i semejanza de un tipo ideal. El mismo Platon, no obstante repetir a cada momento esta comparacion del soberano Artífice divino con los artífices humanos, hubo de presentir que no era suficiente ni adecuada, pues en toda la doctrina de aquel filósofo no hai pasaje tan oscuro como el que dedica a tratar de la manera en que los seres del mundo participan de los ideales divinos.

6. De lo hasta aquí expuesto, se deduce que Dios es causa absoluta i universal del mundo. Tres hipótesis, ya lo hemos dicho, caben acerca de este problema, a saber: o que

el mundo proviene de la fortuita agregacion de átomos, o que proviene de la materia eterna junto con la accion ordenadora de Dios; o que proviene únicamente de la accion de Dios. De estas tres hipótesis hemos visto que la primera i segunda son absurdas; luego no hai mas remedio que admitir la tercera. Ciertamente, una vez reconocido que el supuesto de la materia eterna es quimera i absurdo, no queda otra conclusion racional sino que el ser todo entero del mundo es efecto de Dios i dependiente de la accion divina, i por tanto, que todo cuanto en el mundo es, ha tenido principio; o de otra manera, que todo ser del mundo es de naturaleza *continjente*, i como tal, ha necesitado de la accion de una causa superior por quien haya comenzado a ser, pues eso significa *continjente*, a saber: lo que no puede existir sin la accion de una causa.

Siendo esto así, una de dos: o la causa de los seres continjentes es continjente ella tambien, o no es continjente, sino que existe por sí misma i en virtud de su misma esencia: ¿es continjente? pues entónces hai que suponerla producida por una causa superior; i si ésta se dice tambien continjente, hai que suponer otra, i luego otra i otra; de manera que se hace forzoso, o devorar el absurdo de una serie infinita de continjentes que uno a otro se produzcan, o reconocer una causa absolutamente primera, absolutamente necesaria, i absolutamente independiente, que existiendo en virtud de su misma esencia, i con ser no recibido ni participado, sea causa universal i suprema de todos los seres continjentes. De estas dos hipótesis, la primera es manifiestamente absurda, porque ni aun concebible es una série infinita de efectos sin alguna primera causa de quien dependan; queda, pues, como única racional la segunda hipótesis, a saber: que los seres de que el mundo se compone, son efectos de una causa que tiene un ser absoluto e independiente de toda causa. I es así que por unánime consentimiento, este Ser Absoluto, existente en virtud de su esencia misma, *acto puro*, en fin, no es otro sino Dios; luego todos los seres del mundo son efecto de una causa única, que es Dios. Con esto no dejamos demostrado sino que Dios es causa del mundo; en cuanto al modo con que lo ha producido, será asunto de la *Teodicea*.

ARTÍCULO II.

Del fin a que está ordenado el mundo.

1. Dios, como Suprema e Infinita Intelijencia, no ha podido ménos de proponerse algun fin al crear el universo; i el universo no puede ménos de cumplir este fin, como impuesto que le ha sido por Dios, Poder Supremo e Infito, a quien nada podia faltar para que el mundo, obra suya, realizara su designio soberano. Ahora bien, ¿cuál pudo ser el designio de Dios al crear el mundo?—Preguntar el fin que Dios se haya propuesto al crear el mundo, dice Julio Simon que equivale a escudriñar en la naturaleza el secreto del mundo, i que esta es una empresa absurda i temeraria, como inaccesible a la humana flaqueza. Pero lo absurdo i temerario es verdaderamente este aserto del escritor frances, que lo funda en el falso supuesto de que Dios sea para nosotros totalmente desconocido. Nó: Dios no es para nosotros totalmente desconocido; ántes bien, de sus divinos atributos podemos conocer por la razon lo bastante para inferir el fin que haya podido proponerse al dar ser al mundo.

Expondré lo mas importante acerca de esta materia, reduciendo la investigacion a dos puntos: 1.° si el fin último i supremo del mundo ha de ponerse en el mundo mismo, o si fuera de él; 2.° cuál sea este fin.

2. En cuanto a lo primero, para proceder con órden i claridad, téngase presente que los seres del mundo, por el hecho mismo de conspirar al órden, con la trabazon mútua de sus especiales actos i fines respectivos, realizan ya un designio superior a estos sus fines especiales, bien que limitado todavía a la órbita del mundo, pues ese órden resultante de la mútua trabazon dinámica i teleolójica de los seres del mundo, queda perfecto en el mero conjunto de ellos. Pero este órden, que alcanza su término propio en el mundo, no es en sí mismo sino un medio ordenado al fin último i supremo del mundo mismo, como quiera que siendo el *órden*, no una vana abstraccion o un mero punto de vista sujetivo del espíritu humano, sino una verdadera rea-

tal, nada que no fuese El mismo, habria merecido fijar su divina mirada: el mundo, pues, no pudo ser creado sino para Dios i en órden a Dios, i de aquí la profunda filosofía contenida en aquellas palabras: *Yo soi el primero i el último, el Alfa i el Omega,* es decir, la causa eficiente i la causa final.

Pero a Dios, que es perfectísimo, no *en potencia*, como dice la escuela progresista, sino *en acto*, nada puede añadirse ni en perfeccion ni en conocimiento, i por consiguiente, la gloria que a Dios resulta de haber criado el mundo, es de todo punto exterior, i se obra con manifestarse El mismo en sus criaturas. Esta manifestacion exije que entre los varios seres creados, haya uno capaz de conocerla, i el cual no es otro sino la criatura racional, única capaz de conocer a su Autor, pues en cuanto a las criaturas inanimadas, bien que se hallen ordenadas a un fin, privadas sin embargo como lo están de todo conocimiento, no pueden reconocer la mano benéfica que a ese fin las encamina; i en cuanto a los animales brutos, bien que se hallen dotados de conocimiento sensitivo, privados sin embargo como lo están de intelijencia, e incapacitados, por consiguiente para reflexionar sobre sí mismos, no pueden tampoco conocer su propio fin ni poner conscientemente los medios de cumplirlo. Solo las criaturas racionales son aptas para conocer fines i emplear medios, i de aquí que solo ellas puedan conocer el fin que Dios se propuso al crear a ellas i todas las cosas.

Siendo fin de la creacion el manifestarse Dios Creador a las criaturas racionales, claro está que a ellas toca la primacía entre los seres del mundo, i que todos los que no son ellas, son a ellas inferiores, i para ellas han sido hechos. De esta manera el hombre viene a ser compendio del universo, el *microcosmo del cosmo*, el verdadero rei de la tierra, pues solo él dominador de todos los animales, utiliza con su industria los elementos de la tierra, i merced a la contemplacion, hace suyos hasta los actos mismos que están fuera de su material alcance. ¿Por qué no hemos de pensar que todo este mundanal aparato ha sido hecho para nosotros, pues que solamente nosotros sabemos referirlo todo entero a Dios?

ARTÍCULO III.

Sistema del Optimismo.

1. La perfeccion de una obra está en razon del fin que el artífice se propone, i de la mayor o menor destreza con que emplea los medios adecuados. Por cualquiera de estos dos lados que se mire, el mundo es perfecto: eslo en razon del fin que se ha propuesto su Autor divino, porque este fin no es otro sino la glorificacion externa de Dios, que es Bondad i perfeccion por excelencia; i eslo igualmente en cuanto al modo con que el mundo cumple este fin, porque el mundo, como obra de una mente dotada de infinita Sabiduría i de infinito Poder, no puede ni carecer de cosa alguna necesaria para el complemento del soberano designio de su Autor, ni dejar de cumplirlo fiel i plenamente. Pero ¿cómo debe valuarse esta perfeccion del mundo?

Para responder a esta pregunta, necesario es distinguir dos clases de perfeccion, a saber: una *absoluta*, otra *condicional* o relativa. Absoluta es aquella perfeccion que no tiene límite alguno, ni se refiere a tal o cual fin determinado; condicional es la que dice relacion al fin de una obra determinada i a la naturaleza de un determinado ser: así, por ejemplo, llámase perfecta la obra especial de un artífice cuando corresponde exactamente al fin que el mismo se proponia con ella. El no haber tenido en cuenta esta distincion dió oríjen a la famosa teoría sobre el *optimismo del mundo*, que vamos a examinar.

Sin mencionar, de entre los antiguos a los Estóicos, i de entre los modernos a Descartes, que incoherentemente profesó la teoría optimista, tenemos ademas a Malebranche que, despues de haber restaurado la idea del órden en Dios contra la ciega i panteística *fatalidad* de Spinosa i contra la falsa teoría cartesiana sobre la *voluntad arbitraria* de Dios, concluyó opinando que el mundo actual es el mejor entre los mundos que Dios pudo crear, i que por

esto cabalmente fué creado. Pero miéntras que este *optimismo* de Malebranche era mas bien una consecuencia de su teoría sobre la Creacion que un principio con que ese filósofo quisiera explicarla, Leibnitz en cambio lo adoptó resueltamente como fundamento explicativo, i con inflexible lójica erijió toda su doctrina acerca de este particular sobre su gran principio de la *razon suficiente*.

El raciocinio del filósofo aleman, hélo aquí en sustancia: —Dios, como causa que es infinitamente intelijente, no puede ménos de obrar siempre con razon suficiente: es así que la razon suficiente de haberse determinado Dios a querer la existencia del mundo actual, no pudo ser otra sino que el mundo actual sea el mejor entre cuantos de Dios pudieran recibir la existencia; luego *necesariamente* Dios, entre todos los mundos posibles, ha dado el ser al mundo actual porque lo vió como mejor entre todos los posibles. Pero esta *necesidad*, añade Leibnitz, no es *absoluta* sino *moral*; es decir, que de ser el mundo actual el mejor entre todos los mundos posibles, no se ha de inferir que Dios tuvo absoluta necesidad de crearlo, sino que, dado que quiso crearlo, no pudo ménos de crearlo tal como es, por cuanto mejor no cabia entre todos los que pudo crear.

Tal es en compendio la teoría de Leibnitz, tan grandemente celebrada i calorosamente defendida por todos sus discípulos como sabia i oportunamente impugnada por Fenelon i Bossuet, que pusieron al descubierto la falsedad de los principios en que se apoya, i la enormidad de las conclusiones que encierra. En nuestros tiempos sin embargo esa teoría cuenta con un defensor en Emilio Saisset, de quien es impugnador principal su compatriota Enrique Martin.

Esta sucinta reseña del proceso histórico relativo al sistema optimista, nos dice ya cómo no es asunto tan baladí que pueda resolvérsele con la ironía liviana del *Cándide*, de Voltaire, ni con la sátira que no ménos futilmente le dedica en su Carta sobre el *Desastre de Lisboa*. Por de pronto, para otro cualquiera que Voltaire no fuese, una doctrina que se honra con los nombres de Malebranche i de Leibnitz, deberia ser examinada con grave atencion, i no ciertamente ridiculizada con chistes ambiguos. Esta

censura de la frivolidad volteriana es tanto mas imparcial en nosotros cuanto sin negar al sistema *optimista* el derecho a ser discutido, lo tenemos por opuesto a la verdad i a la sana ciencia. Vamos a demostrarlo.

En primer lugar, ha de tenerse por incuestionable que Dios, como causa primera i universal de todo lo creado, no obra por necesidad de naturaleza, sino por libre eleccion de su voluntad soberana determinada conforme a su Infinita Intelijencia, que eternamente concibe todas sus hechuras, i que como Artífice Sapientísimo, les da existencia con cabal ajustamiento a los ejemplares que en la mente divina residen tan eternos e inmutables como Dios mismo, i en calidad de tales, independientes de todo acto de libre i extrínseca produccion. Téngase ademas en cuenta que Dios conoce las cosas con el mismo *acto* que adecuadamente se conoce i comprende a Sí mismo, lo cual implica que se conoce en todos los aspectos por donde para sí mismo, i solo para sí mismo, es adecuado objeto conocible, i por consiguiente que conoce no solo su propia i realísima subsistencia, sino tambien su *imitabilidad extrínseca*; es decir, conoce que *por via de semejanza*, puede ser participado de otras innumerables subsistencias distintas, i diversas de El, como quiera que en tanto *es* la criatura en cuanto de cualquier modo participa de una imitacion divina.

De aquí que Dios, al comprenderse a Sí propio, forma los arquetipos de todos los varios grados de realidades mas o ménos perfectas que extrínsecamente puedan imitar i representar su esencia divina. En estos arquetipos eternos ve Dios todos los seres posibles, a la manera que el artífice humano ve, por ejemplo, en la idea que se ha formado de un edificio, la posibilidad de que aquel edificio exista realmente. Pero ninguno de estos ejemplares eternos, cuyas copias puede realizar Dios externamente merced al acto creativo, es capaz de adecuarse perfectamente a la divina esencia; i no lo es, porque cada cual de esos ejemplares representa siempre el modo en que la esencia de Dios puede ser extrínsecamente participada, i esta esencia jamas puede ser adecuadamente participada por las criaturas, como quiera que de lo contrario, las criaturas dejarian de

ser lo que son. De aquí que esos ejemplares residentes en el entendimiento divino, bien que perfectísimos en sí como animados de la vida misma de Dios, representan siempre sin embargo una graduacion extrínseca de perfecciones, no pudiendo ninguno de ellos representar una perfeccion suma i óptima, porque este jénero de perfeccion no cabe sino en el Ser mismo, ser al cual no puede adecuarse ninguno de los divinos arquetipos que se refieren a las cosas.

Ahora bien, teniendo presentes estos irrefragables principios, podemos sin vacilacion aseverar que el optimismo es una doctrina errónea. En efecto, para que fuese verdad, como Leibnitz cree, que necesariamente Dios, por lei de su misma sabiduría, o por necesidad moral, ha creado el mejor entre los mundos posibles, seria preciso que existiese en Dios un ejemplar representativo del mejor entre los mundos que su Omnipotencia pudo crear: pero es así que ejemplar de esta excelencia no puede existir en Dios, porque si existiera, tendria que ser perfectamente adecuado a la esencia divina, i la esencia divina no puede ser plena i perfectamente adecuada por ejemplar alguno que a las cosas externas se refiera; luego no cabe tener al mundo actual por el mejor entre los posibles.

I no por esto se crea, como dice, entre otros, el ya citado Julio Simon, que nuestra doctrina ponga límites a la divina Omnipotencia; pues así como no es concebible siquiera que Dios piense en *crear* una intelijencia *suma* ni una *criatura perfectísima*, pues *criatura* i *perfectísima* son términos contradictorios i absolutamente inconciliables; del propio modo no era posible que Dios en sus criaturas se propusiera manifestarse a Sí mismo de un modo infinito i sumo, sino por grados i con medida. *Criatura perfectísima* equivaldria a ser que *dependiese* i que *no dependiese:* entendimiento *creado* i *sumo* equivaldria a mente que, siendo en sí verdad suma, recibiese sin embargo de fuera de sí la verdad suma; cosas todas i aun palabras que entre sí pugnan, i que ningun sentido tienen.

No solamente, pues, es falso que nuestra doctrina pon-

ga límites a la Omnipotencia de Dios, sino que quien verdaderamente no ya solo la limita sino que la anula, es el optimismo, dado que la restrinje meramente al mundo actual. En vano Leibnitz quiso desvanecer esta objecion con el efujio de que Dios es necesitado a crear el mejor entre los mundos posibles, no por necesidad absoluta, es decir, no porque le falte poder para crear otros mundos quo quisiera, sino por necesidad moral, es decir, porque al órden de su Sabiduría conviene que haya escojido para crearlo el mejor de los mundos posibles. Vano digo que es este efujio; porque yo preguntaré a cuantos lo aleguen: ¿en qué consiste la Sabiduría de Dios en órden a sus efectos? pues consiste i así lo dirán sin vacilar cuantos entiendan este punto, en aquella plena i concertada cumulacion de ideas con que Dios conoce los efectos quo puede crear. Pues replico yo: para que la Sabiduría de Dios exija que sus efectos sean siempre lo mejor posible, es menester que Dios posea en los tesoros de su Sabiduría una idea quo represente el mejor entre los mundos posibles: i es así que, segun ya lo hemos demostrado, esta idea no puede suponerse en Dios, porque la idea representativa de lo mas perfecto entre lo perfecto, o de la perfeccion suma, es idea que conviene a lo Infinito i no a lo finito; luego no es cierto que la Sabiduría de Dios le exija haber creado el mejor de los mundos posibles.

Para contrastar la fuerza de esta argumentacion, no hai otro medio, como ya lo notó Demoulin, que el adaptado por Saisset, es decir; replicar que efectivamente el mundo, a causa de ser el mejor entre los posibles, es infinito. Sin duda, semejante conclusion, bien que radicalmente falsa, es lójica, una vez admitido el sistema optimista, que efectivamente es inexplicable sin la idea de un algo infinito residente en la mente de Dios. No hai mas sino que la tal infinidad del mundo, aparte los absurdos que presupone, i que Martin ha mostrado con tanto acierto, es una doctrina que pugna evidentemente con el *principio de contradiccion.*

Prueba.—La idea del mundo, bien que con relacion al entendimiento divino en quien reside, sea in-

finita, es sin embargo finita con relacion al término por ella representado; i la razon de esto es que la idea del mundo residente en el entendimiento divino es idea de un sér distinto i diverso de Dios, i cuya existencia real depende del acto creativo de Dios. I es así que lo que Dios piensa como diverso de Sí i dependiente de su accion soberana, no cabe que sea pensado como infinito, pues infinito no puede haber sino solo uno, que es el mismo Dios; luego la idea de un mundo infinito es absurda i contradictoria.

Con esto el lector habrá ya barruntado que el optimismo leibnitziano tiene al fin que parar en panteismo, pues ese sistema no puede sostenerse sin el supuesto previo de que el mundo actual esté modelado conforme a un arquetipo divino plenamente adecuado a la esencia misma de Dios, en cuanto al modo con que esta esencia puede ser participada fuera de Dios: i es así que idea plenamente adecuada a la esencia divina no puede ser otra sino la que exprese la total perfeccion de Dios mismo; luego aceptada la hipótesis optimista, hai que aceptar que el mundo contiene en sí la perfeccion total de Dios, i por consiguiente que es de sustancia idéntica a la de Dios; lo cual constituye el cánon fundamental de los panteistas. Tambien aquí la historia confirma nuestro raciocinio, pues en efecto vemos cómo entre los antiguos, los Estóicos, de resultas de su teoría optimista, divinizaron a la naturaleza, i de entre los optimistas modernos, ninguno ha podido salvar a su sistema de la nota de panteístico que constante i procedentemente se le ha achacado.

3. Aquí nos oponen los leibnitzianos que si Dios, entre los innumerables mundos posibles, no hubiese creado el mejor posible, habria escojido *lo malo*, porque el bien menor, respecto del mayor, es un mal.—A esto respondo que el mundo no es en sí mismo *un fin* sino *un medio* para que las criaturas intelijentes reconozcan i proclamen la bondad de Dios. Ahora bien, este fin a que ese medio se encamina, es óptimo en sí, como fin de Dios, que es Bondad por excelencia; del propio modo que óptimo es tambien el mundo mismo en cuanto contiene en sí todos

aquellos grados de perfeccion por los cuales la libre voluntad de Dios puede llegar al cumplimiento de sus designios: quiero decir que estos grados de perfeccion pueden variar, en cuanto Dios es libre de señalar los determinados medios con que segun se lo dicte su Infinita Sabiduria, quiera que se cumpla el fin de su Creacion.

En suma, el mundo actual es *óptimo*, no en el sentido de que sea el mejor entre todos los mundos posibles, sino en el de que óptimo es el fin con que Dios lo ha creado, i óptimos los medios determinados por el mismo Dios para el cumplimiento de este fin. O de otro modo; la perfeccion del mundo no es *absoluta*, sino *relativa*, en cuanto el mundo tiene todo lo que exije la integridad de su naturaleza para que pueda corresponder al fin con que su Autor lo ha creado. Optimismo, pues, en el verdadero i recto sentido de la palabra, no es aquel optimismo absoluto que profesaba Abelardo, ni el de Malebranche, ni el de Leibnitz, sino aquel otro mas cuerdamente bosquejado por Platon, modificado i completado por San Agustin, explicado por el filósofo de Aquino, profesado por Fenelon i Bossuet, i reproducido por Euler.

4. Asi como para la defensa i custodia de una fortaleza conviene recontar la guarnicion i verla agrupada bajo un mismo estandarte, así tambien a la ciencia es de gran provecho recorrer sus puntos fundamentales i condensarlos en un principio comun. Epilogando, pues, cuanto dejamos explicado en el presente capítulo, tenemos: Que Dios creó el mundo con un fin:—Que absolutamente hablando, este fin tenia que referirse a Dios mismo, no en cuanto a las perfecciones de la naturaleza divina, que como ilimitadas que son, nada podian acrecentarse con la produccion de criaturas aunque innumerables fuesen, sino en cuanto a la manifestacion extrínseca de esas perfecciones:—Que esta manifestacion debió dirijirse, i se dirijió, a criaturas capaces de conocerla i apreciarla, con el fin de que en el libro abierto de la naturaleza, leyesen de contínuo la gloria de su Hacedor Supremo, i lo amasen sobre todas las cosas:—Por último, que esta glorificacion de Dios es fin indefectible de todas i cada una de sus obras; pero que en cuanto

al grado i modo de realizar ese fin, pudo fijarlos Dios, i los fijó efectivamente, segun i como su excelsa Sabiduría lo estimó adecuado, porque son cosas meramente relativas a las criaturas, quienes jamas pueden ligar con vínculo alguno necesario ni apremiar con exijencia alguna necesaria la voluntad absolutamente libre ni los actos libérrimos de Aquel que de nada necesita.

ANTROPOLOJÍA.

1. Hénos aquí ya estudiando al ser que, entre las criaturas de que se compone el mundo, aduna en sí las perfecciones de todas. Tal es *el hombre*. Llámase así no al alma sola ni al cuerpo solo de la humana criatura, sino al conjunto del cuerpo i del alma; nadie, en efecto, llama *hombre* al cadáver, ni al alma separada del cuerpo, sino al ser que subsiste en union de ambas sustancias, es decir, de un organismo corpóreo i de un alma racional. *Hombre* es, pues, la sustancia única resultante de dos incompletas, a saber: cuerpo orgánico i alma racional. Ser dotado de vida, de sentido, de razon, i de cuantas propiedades constituyen las esencias diversas del órden corpóreo i del órden espiritual, con razon se le ha llamado *microcosmo*, pequeño mundo, suma, compendio de la universalidad de las cosas creadas. Justo era, pues, que ser tan aventajado sobre todos los del mundo sensible fuese especial objeto de una ciencia especial que, junto con su esencia, estudiara sus propiedades i su especial destinacion. Pues esta ciencia, que primitivamente fué denominada por Goclenio *Psicolojía*, es la que vamos a exponer ahora bajo el nombre de *Antropolojía*, como la llaman con nombre mas adecuado los filósofos modernos.

2. Dos métodos igualmente defectuosos hai que evitar en la investigacion acerca del hombre, a saber: el de los *empíricos* i el de los *idealistas*. Para los primeros, la *obser-*

vacion es instrumento único apropiado al exámen científico del alma humana, pues otro que ese no sea, dicen, convierte la *Antropolojía* en un monton de vanas hipótesis absolutamente estériles para la verdadera ciencia. Este método *empírico*, inaugurado por Bacon i Locke, fué constantemente inculcado por Reid, cuyos discípulos unánimes le aclaman por tanto primer inventor de la ciencia del alma humana. Opónese a este método el de los *idealistas*, que prescindiendo de toda observacion i experimento, presumen de consultar acerca de este punto a la mera razon, partiendo solo de ella i subordinando a lo que la misma dictare los datos experimentales, en tal manera que cuando estos datos no aparezcan conformes a la pura investigacion especulativa, débeselos tener por ilusorios. Fundados en este principio comun, i no obstante la accidental variedad en otros puntos de su doctrina respectiva, los idealistas todos presumen demostrar *a priori* la naturaleza del alma humana, su oríjen, sus propiedades, su final destinacion, i todo lo demas que la concierne.

3. Sin detenernos en refutar estos dos sistemas, expondrémos el verdadero método adecuado a la ciencia del hombre, que consiste en adunar la observacion i el raciocinio. Pero como quiera que el raciocinio, para caminar seguro en sus deducciones, presuponga algunos principios racionales, que en el caso presente han de versar sobre descubrir la esencia del alma humana por medio de sus actos, convendrános recordar algunos de los principios que expresan la relacion entre el ser i el obrar. Todos ellos pueden reducirse a solo uno, que enunciarémos con la siguiente fórmula, a saber: *el obrar de cada cosa, muestra necesariamente la naturaleza de su ser*. Principio es este que no ha menester demostracion, pues no es en resúmen otra cosa sino una fórmula comprensiva de aquellos dos principios universales i evidentes: 1.° *No se da efecto sin causa:* 2.° *No puede un efecto superar en perfeccion a su causa*; porque ciertamente, no cabiendo que obre cosa alguna lo que nada es, i siendo toda operacion un acto, claro está que ha de proceder de un principio actual de perfeccion contenido en el ajente: de aquí que ningun efecto pueda superar de modo alguno a su causa, pues eso en que

la superase, provendria de nada, lo cual es absurdo; i por consiguiente, cualquiera perfeccion que se halle en un acto, tiene que hallarse ante todo en la naturaleza del ajente. Irrefutable es, en consecuencia, el enunciado principio: *el obrar de cada cosa, muestra necesariamente la naturaleza de su ser.*

A la luz de este principio, fecundado por una observacion dilijente i madura de los actos del alma humana, puede nuestro entendimiento descubrir la naturaleza de la misma. Dos son, pues, las fuentes de donde la antropolojía saca su materia propia, a saber: la *observacion* i la *razon:* necesario es, por tanto, en las investigaciones antropolójicas juntar la experiencia con la razon, el análisis con la síntesis; en una palabra, hai que adoptar, como único método sano, el *analítico-sintético.* Merced a este método alcanzó Aristóteles tales adelantos en la ciencia del hombre, que con razon se le tiene por primer inventor de ella; ese método adoptado i seguido por Nemesio, le granjeó lugar ciertamente no último entre los expositores de antropolojía; ese método dirijió la intelijencia del Niseno en sus libros acerca del alma, fecundizó los sublimes conceptos antropolójicos del Santo filósofo de Tagaste, sirvió de guia a los tratados completos que acerca de la propia materia vió el siglo XI salir de la escuela de los místicos cristianos, i enjendró finalmente las vastas i comprensivas teorías de los Escolásticos.

CAPÍTULO I.

De la vida animal.

ARTÍCULO I.

Necesidad de esta investigacion para estudiar al hombre.

1. Toda disposicion ordenada i metódica debe proceder de lo mas jeneral a lo ménos. Aplicado este principio al estudio del hombre, debe comenzarse por lo que en el hombre es *jenérico,* a saber, su *animalidad,* para pasar lue-

go a estudiarlo en lo que constituye su *diferencia específica*, a saber, su *racionalidad* En otros términos, como quiera que la mera animalidad, es decir, la propiedad jenérica de *animal*, desacompañada de todo grado superior de vida, no se halle en el hombre, por cuanto en el hombre la animalidad se halla elevada al grado superior de la vida intelectual, hé aquí porqué el órden pide que, ántes de investigar la vida intelectual, distintiva del ser humano, se trate separadamente de aquella otra vitalidad que le es comun con los demas animales, o el órden pide que, ántes de la *Antropolojía* se trate de la *Biolojía*.

2. A esta ineludible razon de método, que pide tratar de la vida puramente animal ántes que de la vida intelectiva del hombre, agrégase otra no ménos valedera, i es que de la vida misma intelectiva del hombre, no se puede tratar ordenadamente sin el concepto previo de la vida en jeneral: concepto que, como ya ántes de ahora lo hemos dicho, se forma mejor estudiando la vida en los animales que en las plantas i en la intelijencia, porque en las plantas el grado de vitalidad es demasiado ínfimo, i en la intelijencia demasiado eminente.

I no se nos oponga que mostrándosenos el hombre como ser juntamente sensitivo i racional, es innecesario buscar fuera de él mismo la nocion de su animalidad; pues en primer lugar, la vida animal se nos muestra ántes fuera de nosotros mismos que dentro, como quiera que para percibir esa vida dentro de nosotros necesitamos ejecutar una operacion refleja sobre nuestros actos, miéntras que para percibirla fuera de nosotros, nos basta con mirar a los actos de aquellos seres vivientes que denominamos *animales*. En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que, aun dado que nos bastase observar nuestros actos internos para elevarnos al concepto primero de animalidad, siempre seria indudable que para erijir en verdadero tratado científico los conceptos formados en nuestra mente mediante la observacion de nosotros mismos, debemos partir de los mas abstractos i universales para descender luego a los mas determinados i ménos universales. Por no haber seguido los modernos filósofos, en el estudiar al hombre, este procedimiento aristotélico, se ven siempre embarazados para dar

a sus investigaciones antropolójicas aquel órden rigorosamente metódico que de suyo piden, i obligados por lo comun a presuponer respecto de la vida animal una porcion de principios que deben ser expresamente expuestos i demostrados.

ARTÍCULO II.

Que la esencia de la animalidad consiste en la sensibilidad.

1. Cuando se trata de conocer sustancias i causas, la mas obvia razon de método pide comenzar observando las respectivas operaciones i los respectivos efectos: para conocer, pues, la esencia del animal, estudiemos ante todo su específica operacion, o su actividad distintiva.

2. En los animales, por lo tanto, hallamos vijentes todas las funciones propias de la vida vejetal; i esto porque mediante esas funciones adquieren los animales existencia, i perfeccionan i conservan el organismo adecuado a sus operaciones privativas. Pero esta vida vejetal de los animales adquiere en ellos un grado superior de perfeccion, que consiste en un atributo de que están destituidas las plantas, a saber: *la sensibilidad*. La operacion, pues, específica de los animales, su actividad distintiva es el *sentir*. Cuando otra prueba no hubiese de este aserto, bastaríanos el lenguaje comun, pues cabalmente el *animal* es denominado así porque se le ve dotado de *ánima* o de alma; pero esta palabra, lo propio en el lenguaje comun a todos los hombres que en el de los filósofos, lleva dos significados, uno impropio i mas lato, otro propio i mas ceñido. En sentido impropio i lato, llámase *alma* el principio intrínseco de toda vitalidad; i como quiera que este principio lo poseen tambien las plantas, claro está que en ese primer sentido, *alma* significa lo propio que *principio vital*. En el sentido verdaderamente propio de la voz *alma*, significa tanto como *principio vital, capaz de percepciones i de apetitos;* i estas cualidades sobrentiende el comun de los hombres en el viviente a quien denomina *animal*: el filósofo, meditando luego sobre este lenguaje comun, halla que ver-

daderamente la operacion específica del animal consiste en el sentir.

Efectivamente, a ningun ser sustancial puede faltar una operacion suya propia i específica, dado que toda *sustancia*, en calidad de tal, produce operaciones proporcionadas a su ser determinado : si, pues, el animal posee un peculiar grado de vida, forzosamente ha de producir una operacion vital peculiar tambien: esta operacion privativa del animal no es intelectiva, porque el entender es propiedad de los espíritus, i bien que se halle en el hombre, hállase no en cuanto el hombre es animal, sino en cuanto participa de la esencia racional: no es tampoco puramente vejetativa la operacion peculiar del animal, pues el vejetar compete tambien a las plantas, que propiamente no pueden ser llamadas ni llama nadie *animales*: réstanos, pues, como única operacion peculiar i privativa del animal *la sensacion*, pues fuera de ella, no producen los animales otra operacion alguna vital diversa de la intelectiva i de la vejetativa. Pensemos ahora que la naturaleza nada hace en vano, i por consiguiente que cuando provee de un determinado instrumento a un ser cualquiera, da señal de que este instrumento está ordenado al ejercicio de una operacion propia de ese ser; i de aquí se deduce que aquellos vivientes dotados de órganos sensorios de tal manera que sin ellos no ejercerian sus operaciones propias, tienen efectivamente como operacion propia específica el sentir. I pues que, por un lado, es indudable que los animales, como destituidos de vida intelectiva, segun despues verémos, no pueden ejecutar operacion alguna independiente de todo órgano, i por otro lado no puede caber duda en que están dotados de un organismo sensorio, racional es inferir que la operacion específica de los animales consiste en la sensacion.

3. Esta verdad se comprueba mas i mas en atendiendo al fin con que ha sido otorgada la sensibilidad a los animales. El concepto de vida, lo hemos dicho ya en otro lugar, lleva de suyo el de un fin que con su intrínseca actividad ha de cumplir el ser viviente: este fin, respecto de los seres destituidos de intelijencia, ha de consumarse dentro del período de su existencia material i física, pues, como en breve lo demostrarémos, no se concibe que estén desti-

nados a otra vida que la presente, i por consecuencia la muerte los disuelve del todo, sin que pueda *sobrevivir* ninguna de sus partes constitutivas: fin natural, pues, de estos seres destituidos de intelijencia, no puede ser otro sino su mero acrecentamiento material, el complemento de la natural expansion del *individuo*, la propagacion i conservacion de la *especie*. Pues bien; para cumplir éste su fin propio, los animales han menester de sentidos, porque dotados como lo están de organizacion mucho mas complicada que los vejetales, no todo alimento les conviene indiferentemente, i de aquí que deban poder moverse parcialmente, al ménos, para procurarse lo que les aproveche i evitar lo que les dañe; *parcialmente* he dicho, porque la experiencia nos muestra que solo los animales perfectos poseen plenamente la facultad locomotriz, i que en cambio hai otros de organizacion harto imperfecta sin otro movimiento que el de contraccion i dilatacion, movimiento con el cual no cambian de sitio enteramente sino solo en parte i cuanto les basta para defenderse contra sus naturales adversarios: tales son, por ejemplo, no solamente los zoófitos, superiores en grado ínfimo a las meras plantas, sino tambien otras especies de animales, como las anatifas i las bellotas marinas.

Sea de esto lo que fuere, el movimiento, total o parcial, otorgado a los animales, supone que les ha sido dada facultad de percibir cosas que atraigan i estimulen su apetito, i otras que le repugnen i ahuyenten. Pues bien; en cuanto este movimiento espontáneo de los animales procede de una percepcion previa, i es próximamente determinado no por la naturaleza sino por un estímulo del apetito, bien que puramente instintivo, del sujeto operante, constituye indicio cierto de que en los animales hai vida sensitiva, i muestra que su operacion peculiar específica es la sensacion. Para saber, en efecto, cuál sea la operacion específica de un ser, basta con ver cuál de entre las que le son naturales, constituye base i fundamento de todas las demas. Siendo, pues, el apetito i el movimiento espontáneo funciones peculiares de los animales, i siendo estas funciones derivadas del principio sensitivo, en que se apoyan como en base comun, resulta lójica-

mente que la sensacion debe tenerse como operacion específica del animal, sin que por consecuencia sea necesario mencionar explícitamente las demas funciones animales que de esa se derivan.

4. Una vez averiguado que la operacion específica del animal es la sensacion, fácilmente se le define. Cuando quiera, en efecto, que de la definicion del obrar específico de un ser, queramos deducir la de la sustancia de quien ese obrar procede i a la cual se proporciona, necesario es que la definicion exprese aquella sustancia en calidad de principio de esta operacion específica: es así que el obrar específico del animal consiste en el sentir; luego para expresar con exacta definicion el principio de ese obrar específico, deberémos decir del animal qne es: *un viviente de naturaleza sensitiva.*

ARTÍCULO III.

Del espiritualismo i del automatismo animal.

1. Con haber demostrado que la operacion específica del animal es la sensacion, i que la vida animal es sustancia viviente de naturaleza sensitiva, dejamos trazada la línea divisoria que separa del reino vejetal i del hombre al reino animal; pues por lo tocante al hombre su operacion específica no es la sensacion sino el pensamiento, i por lo tocante a las plantas, como destituidas que están de sentidos i de apetitos, su operacion específica se reduce meramente a las funciones vitales de la nutricion, crecimiento i propagacion. Pero filósofos i naturalistas, con desconocer muchas veces esta verdad, han aventurado dos hipótesis, a cual mas gratuita. Por degradar algunos a la humana especie, han ensalzado la vida animal de los brutos hasta el extremo de atribuirles no solo sensibilidad, sino tambien intelijencia; miéntras que otros, creyendo ensalzar así la dignidad humana, han negado a los animales hasta el alma, considerándolos como meras máquinas. A la primera de estas hipótesis denomínasela *espiritualismo animal,* i a la segunda, *automatismo* o *mecanismo animal.*

2. Renovando el vetusto error del pagano Celso, i poco

ántes de aparecer Descartes, habian profesado el espiritualismo animal Rorario, Montaigne, Charron i Gassendi, hasta el punto de que corriendo todavía el siglo XVI, Rorario compuso adrede una obra tratando de demostrar que los animales poseen una intelijencia mas perfecta aun que la del hombre. Cuando mas adelante la filosofía i las ciencias naturales cayeron sepultadas en el fango del sensualismo i del materialismo, renovóse con gran aplauso aquella grosera teoría, como viendo en ella un fuerte apoyo a estos otros dos sistemas no ménos groseros. Ciertamente, una vez admitida la intelijencia como atributo comun al hombre i al bruto, ya pudieron mui bien decir los sensualistas que entre el hombre i el bruto no hai otra diferencia sino del mas i del ménos; sobre todo desde que Condillac puso en nuestra noticia que la intelijencia no era otra cosa sino sensacion trasformada.

Dado este primer paso, inevitable fué el materialismo, pues en efecto, si para explicar la uniformidad constante de las operaciones del bruto hai que suponerlo dotado de alguna intelijencia, ¿por qué no atribuir a las plantas un principio animal, cuando sus operaciones no son por cierto ménos maravillosas que las de los animales? I como al propio tiempo, anduviese divulgada por aquel entónces la falsa teoría de que la vida vejetal no sea sino efecto de las meras fuerzas de la materia, hé aquí que los materialistas, ligando un principio con otro, infirieron que la universalidad toda entera de las cosas es efecto de la materia, i que las diversas clases de seres no son en resúmen otra cosa sino meros grados de mayor o menor perfeccion de la materia. De aquí aquella famosa jenealojía que Rousseau trazó del hombre, diciéndolo brotado de la tierra como el hongo, convertido luego en mono, elevado despues al ser de orangutan, hasta parar al fin en hombre! Singular contradiccion por cierto, que con ser el sensualismo i el materialismo errores tan depresivos de la dignidad humana como entusiastas amantes se muestran de la vida animal los sectarios de esos sistemas, paren al fin en no adjudicar al animal otro oríjen sino la materia misma, anulando por tanto la propia vida animal cuya condicion tanto ensalzan en desdoro del hombre.

3. Dicho se está que el espiritualismo animal fué desacreditándose al par del sensualismo i del materialismo, por mas que aun hoi dia mismo no falten naturalistas de mérito que, reos acaso mas bien de impropiedad de lenguaje que de reprobable doctrina, atribuyen pensamiento a los animales. Pero esta vez tambien, como tantas otras, por huir de un exceso se incurrió en el contrario, i queriendo combatir el espiritualismo animal en honra de la especie humana, se llegó a negar a los brutos hasta la animalidad. En efecto, segun Descartes i su escuela, los animales no son otra cosa sino *meras máquinas* sujetas a las leyes jenerales de la mecánica, i cuyas operaciones por consiguiente no son distintas de los movimientos de un autómata. Todas las impresiones cerebrales, todas las funciones sensitivas del bruto no son para Descartes otra cosa sino puro mecanismo puesto en actividad por los movimientos varios de las fibras, de los fluidos i de los *espíritus animales* que circulan del cerebro a los músculos, i del corazon al cerebro; en suma, para el filósofo frances i su escuela, el animal no es mas ni ménos que un reloj compuesto de esferas i de ruedas, que no anda bien sino cuando está bien construido, i que se mueve en virtud de sus propias leyes mecánicas.

4. No se necesita en verdad disquisicion mui profunda para ver que tanto el espiritualismo animal como el automatismo cartesiano son dos hipótesis a cual mas contraria, no solo al comun sentir de los hombres sino tambien a la razon. Digamos desde luego algo sobre la primera.

Cierto es que al contemplar algunas obras e inclinaciones de los brutos, vemos cosas que nos sorprenden i maravillan; pero con un poco de reflexion se cae en la cuenta de que esas operaciones i tendencias no prueban otra cosa sino que en los animales existen meros *instintos*, o propensiones que por su naturaleza misma los determinan a obrar en tal o cual manera, i que hacen en ellos las veces de *cálculos de la razon*. Verdaderamente si los animales tuvieran intelijencia, en cualquier grado que fuese, no mostrarian en sus operaciones la *uniformidad, constancia* i *necesidad* que muestran, sino que escojerian libremente el término de sus actos apetitivos; i esto porque la intelijencia,

cualquiera que sea el grado de su intensidad, como facultad que es inorgánica i esencialmente reflexiva, no puede ménos de proponerse de suyo varios fines en sus operaciones, i por consiguiente elejir con libertad los fines que haya de proponerse. Pues bien, las operaciones del animal vemos que son absolutamente determinadas, no solo en cuanto al *objeto* i en cuanto al *sujeto* de ellas, sino en cuanto al *modo* especial con que invariablemente se realizan, aunque sean varias las circunstancias: así, por ejemplo, vemos a la araña tomar las mismas precauciones para hacer presa en la mosca aun despues de haber ésta perdido las alas, i a la hormiga hacer provisiones siempre con el mismo afan, aunque se halle en sitio donde no sea de temer carestía.

Por otra parte, la intelijencia es de suyo *progresiva*, como facultad que, formada para conocer lo universal, puede pasar de una nocion a otra, i fecundando las que una vez adquiere, sacar de ellas otras nociones contenidas implícitamente en las mismas: si pues los animales poseyeran intelijencia, en cualquier grado que fuese, la poseerian apta para terminarse en su objeto propio, la poseerian con toda su natural eficacia, i por consiguiente, con virtud progresiva como la posee el hombre. Pero la experiencia nos da testimonio manifiesto de que el animal, lo propio la especie que el individuo, es esencialmente *estacionario*: así, por ejemplo, sin temor de equivocarnos podemos predecir que dentro de un siglo los gusanos de seda tejerán sus hilos del propio modo que hoi lo hacen, sin que el trascurso de tantos años les sujiera el menor perfeccionamiento en su industria. Completa es la monotonía del bruto: igual habilidad, igual destreza, el mismo arte posee el recien nacido que el viejo, el experto que el inexperto, la jeneracion ya antigua que la nueva. No así en el hombre: individual o colectivo, vémoslo constantemente, i miéntras no lo impidan obstáculos accidentales, *progresar*, ensanchar el círculo de sus conocimientos i perfeccionar sus obras. ¿Quién no ve la diferencia que hai entre el niño i el adulto, entre el ignorante i el sabio, entre el pueblo bárbaro i el civilizado? ¿I qué significa esto sino que el hombre posee una intelijencia progresiva, un principio

eficaz de *perfectibilidad* que no posee de manera alguna el bruto?

Por último, yo recordaré a los fautores del espiritualismo animal aquel principio de que en el explicar un efecto cualquiera no debe atenderse sino a lo que para ello sea rigorosamente necesario, pues lo supérfluo no tiene jamas en sí mismo razon de ser. Pues bien, yo digo que de las operaraciones del bruto, maravillosas i todo como lo son, es el *instinto* razon suficiente explicativa, i por tanto que no hai necesidad alguna de suponerlos dotados de intelijencia. ¿Qué repugnancia ofrece en efecto el que Dios Sapientísimo, al criar a los brutos, les haya dado tendencias o *instintos* para que *uniforme* i *necesariamente* ejecuten aquellos actos proporcionados al cumplimiento del fin que el Supremo Hacedor les ha designado? Verdaderamente que si para explicar la uniformidad i constancia de las operaciones del bruto fuese necesario atribuirles un principio de intelijencia, no sé yo por qué no se habia de decir lo propio de la naturaleza inorgánica, pues tambien ésta, miéntras algun obstáculo accidental no se oponga, se nos muestra obrando uniforme i constantemente. No hai duda: la lei del instinto basta por sí sola para explicar aquellos actos con que ciertos animales, entre los mas perfectos, parece como que dan indicio de razon: por ejemplo, la puntualidad con que el perro obedece al amo, el concierto con que la abeja labra su panal. Pero cuidado con los hechos que se refieren de estos i otros animales, pues es punto en que suele soltarse riendas a la inventiva, i por otra parte, muchos de los prodijiosos hechos que acerca de esto se nos cuenta, deben quizas su oríjen primitivo a la educacion recibida del hombre i trocada luego en una especie de instintos hereditarios.

5. No ménos extravagante i contrario al comun sentir de los hombres que el *espiritualismo animal*, es el *automatismo*. Bajo el nombre de *animal*, todo el mundo entiende un principio vital, dotado de sensibilidad i de potencia apetitiva, i por consiguiente, tambien de *alma*, pues sin alma, ni concebible siquiera es la subsistencia de esos atributos. Si el animal no fuese mas que una mera máquina, como enseña la escuela de Descartes ¿en qué consiste que nadie

llama *animal* a un buque de vapor o a un relój, por ejemplo? El jénero humano, pues, cree en la existencia del alma de los brutos, i la razon explica i corrobora esta creencia. Siendo efectivamente cierto, como lo es, que en la naturaleza nada sucede por acaso, no cabe duda en que allí donde se vea órganos sensorios, ha de hallarse forzosamente una vida animal, dotada de funciones sensitivas correspondientes a esos órganos; es así que en todo animal existe una organizacion mas o ménos perfecta segun la perfeccion propia de su especie respectiva; luego en todo animal existe una vida que siente por medio de ese organismo.

Esta conclusion adquiere incontrastable evidencia cuando se para mientes en las operaciones i el fin de los animales i en la perfeccion universal del mundo. Por lo que hace a las operaciones, no cabe poner en duda sin negar crédito a la mas palpable evidencia, que los animales ejercen funciones vitales i sensitivas idénticas a las del hombre: como él, se nutren, crecen i se reproducen; como él, dan claro indicio de sentir i padecer determinadas impresiones causadas por determinados ajentes externos. Tampoco puede negarse que por un movimiento de todo punto espontáneo e instintivo, buscan i persiguen lo que les aprovecha, i huyen de los que les daña: testigo, entre tantos otros, la emigracion periódica de ciertas aves. Pues bien, ni las funciones de la vida vejetativa pueden ser efecto de meras fuerzas mecánicas, ni la sensibilidad i el instinto de apropiarse lo provechoso i huir de lo nocivo podrian existir sin un principio vital.

Esto por lo que toca a las operaciones de los animales; pero aun se comprueba mas por el fin para qué les han sido dados los sentidos. En efecto, dotados los animales de una organizacion mas compleja que las plantas, i no destinados como éstas a vivir absolutamente apegados al suelo, necesitan ser aptos para percibir lo que les aprovecha o daña segun su especie; i esta virtud perceptiva es norma i causa determinativa de sus instintos. ¿Cómo, por ejemplo, podria la oveja defenderse del lobo si no tuviese virtud perceptiva para divisarlo a lo léjos i huir de él en consecuencia? I pues tiene sentido ¿cómo no ha de tener alma? En cuanto negueis a los brutos virtud sensitiva, habréis hecho impo-

sible explicaros sus operaciones i su fin: renunciad, pues, a entender por qué el ave construye en la sazon oportuna su nido; por qué el gato huye del sitio en donde se le ha castigado i torna al en que un dia logró buena presa; por qué el elefante, para no citar mas ejemplos, se venga de una antigua injuria i agradece un antiguo beneficio.

Pero reconoced en los animales virtud perceptiva, i por consiguiente principio animado, i al momento hallaréis clave para explicaros todos esos fenómenos; entónces entenderéis cómo, merced a la virtud perceptiva, los animales, al ménos los mas perfectos, junto con el sentir las impresiones orgánicas agradables o dolorosas, i junto con el reproducir en su fantasía las formas de los objetos sentidos, conservan ademas ciertos vestijios de sus percepciones pasadas, mediante los cuales las recuerdan en determinados momentos. ¿Me negaréis que estas operaciones tan manifiestamente visibles en los animales no son indicio bastante seguro de que reside en ellos un principio animado? Pues entónces os digo que lójicamente podréis aplicar al hombre la misma duda, i admitir que sus operaciones puedan ser mero efecto de mecanismo. Así lo ha reconocido efectivamente Descartes, i de ahí han tomado pié los materialistas posteriores para sostener la ridícula hipótesis del *hombre-estátua*; i de eso en fin se aprovechó Spinosa para negar a las criaturas toda especie de intrínseca actividad.

Mas aun que las operaciones i el fin de los brutos, piden la perfeccion i el órden cósmico que se los crea dotados de un principio animal. En efecto, el órden i la perfeccion del universo exijen de suyo que no haya *salto brusco* de ningun jénero en la cadena de los seres; es decir, exije que no pasen del mas alto grado de perfeccion al mas bajo, sin respectivos anillos intermedios que vayan ligando a los de una clase con los de otra: es así que el mas alto grado de vida entre los seres del mundo lo tiene el hombre, i el mas bajo los vejetales, pues que debajo de estos ya no hai sino meras fuerzas de la materia; luego para pasar sin salto brusco del grado mas alto de vida al mas bajo, hai que admitir entre el hombre i el vejetal un reino en quien la vida no se halle ni en grado tan alto como en el hombre, ni tan bajo como en la planta. Pues este reino intermedio

es cabalmente el reino animal que, como dotado de sensibilidad i de apetitos, por una parte es superior a la vida meramente vejetal, i por otra parte, es el grado inmediatamente inferior al hombre, que por su calidad de ser intelijente i libre, posee un grado de vida harto mas elevado que el meramente animal.

6. Aquí la escuela cartesiana dice que no quiere atribuir alma a los brutos, por el temor de que, una vez admitida esta hipótesis, sea necesario atribuirles tambien racionalidad. Pero semejante temor carece de todo fundamento, i de ninguna manera puede cambiar la esencia de las cosas. Siendo como son diversos los grados de vida en las respectivas clases de seres que pueblan el mundo, de que se atribuya vida animal a los brutos, no se sigue que haya que atribuirles tambien vida intelectiva. Si ese temor de los cartesianos fuera fundado, traeria por consecuencia la necesidad de negar principio vital a las plantas i vida intelectiva al hombre, pues tambien habria que suponer riesgo de que dè lo contrario se identificase al reino vejetal con el animal i al hombre con el ánjel. Por último, el temor de los cartesianos no puede cambiar la naturaleza de las cosas, i teman ellos lo que se quiera, siempre será evidente que en los animales vemos producirse actos de todo punto inexplicables miéntras no se los tenga por dotados de sentidos i de apetitos; i por consiguiente, de alma sensitiva.

ARTÍCULO IV.

Que uno mismo es el principio de quien proceden en el animal la vida vejetativa i la sensitiva.

1. La operacion específica del animal es el sentir: por consiguiente el animal, como ya lo dice su nombre mismo, está dotado de una alma, i esta alma es meramente sensitiva. Tales son las conclusiones que lójicamente se derivan de lo hasta aquí expuesto. Pero tan indudable como que la operacion específica del animal consiste en la sensacion, es que ademas ejerce funciones vitales que tambien son propias de los vivientes *inanimados*, pues en efecto, está dota-

do de virtud de nutrirse, crecer i propagarse como lo están las plantas. I como quieraque toda funcion vital presuponga un principio correspondiente de vida, de aquí que sea forzoso reconocer en el animal dos especies de vitalidad, a saber: una *sensitiva*, con la cual ejecuta su operacion específica, o el sentir, i otra *vejetativa*, con la cual ejerce funciones que le son comunes con los vivientes inanimados. De aquí la cuestion sobre si es diverso en el animal el principio de su vida sensitiva i do su vida vejetativa, o si es uno solo e idéntico el principio *formal* en cuya virtud vejeta i siente.

Para examinar este punto, debe tenerse en cuenta que el animal no consta ni del alma sola ni del cuerpo solo, sino que su ser resulta de la union de esos dos elementos. Ahora bien, toda union puede ser en dos maneras, a saber: *accidental* o *sustancial*: es *accidental* cuando está constituida por cosas que o ejercen entre sí accion recíproca, permaneciendo unas fuera de otras, como por ejemplo, las varias piezas de una máquina; o que conspiran a un mismo fin, pero cada cual con su accion propia i distinta, como por ejemplo, los soldados de un ejército: es *sustancial* cuando está constituida por cosas tan conexas en su ser i en sus operaciones que cada cual de ellas puede decirse que existe en las demas. Esto explicado, digo que la union de la vida vejetativa con la sensitiva en el animal es *sustancial*, no *accidental*, i por consiguiente, que uno solo e idéntico es el principio *formal* de quien entrambas vidas proceden, el cual principio único produce, segun i conforme la varia disposicion i aptitud de las partes del organismo animal, ora meramente las funciones vejetativas, ora las vejetativas i las sensitivas a un mismo tiempo. Muchos argumentos pueden alegarse en comprobacion de esta doctrina; pero me limitaré a exponer tres solamente, a saber: deducido el primero de la unidad de ser del animal; el segundo de la naturaleza de la sensacion, i el tercero de la relacion mútua entre las funciones meramente vitales i las sensitivas.

2. Primera prueba, deducida de la *unidad del ser del animal.*—Bien que el animal vejete i sienta, uno solo es el ser que en él vejeta i siente: así nos lo muestra a cada cual la

propia experiencia, pues el gosquezillo, por ejemplo, que tan listo i vivaracho vemos en sus percepciones sensitivas, es el mismo ser sustancial que se nutre i crece. Esta unidad sustancial del animal, sujeto idéntico de funciones meramente vitales i de funciones sensitivas, seria inexplicable si el principio de quien proceden las unas no fuese idéntico al de que proceden las otras; i esto porque siendo, no la materia sino la forma, quien constituye la unidad de un ser, claro está que la unidad de su sustancia ha de depender de la de su principio formal; i por consiguiente, si el animal es un viviente sensitivo sustancialmente uno, uno e idéntico tiene que ser tambien el principio formal de quien procedan su vejetacion i sus sensaciones. I no se nos diga con algunos fisiólogos que la unidad sustancial del viviente animado es constituida por la dependencia en que la vida del organismo está de la vida animal, bien que sea distinta de ella, nó: semejante unidad seria meramente *de órden*, que es ínfima entre todas las unidades, i la unidad del sentir i del vejetar en el animal es de un órden superior; superioridad que nace de referirse una i otra de esas dos operaciones a un mismo i solo viviente, a un mismo i solo sujeto de accion i de pasion; pues uno e idéntico es en efecto el animal que vive i el que siente, bien que diversas sean las potencias ejecutivas de cada cual de estas operaciones.

3. SEGUNDA PRUEBA, deducida *de la naturaleza de la sensacion.*—La operacion específica de un ser ha de proporcionarse a la naturaleza del mismo; luego la sensacion, operacion propia i distintiva del animal, ha de proporcionarse a la naturaleza del ser animal; i es así que el animal no consta de solo el alma, sino que es un compuesto de alma i de organismo corpóreo; luego de este compuesto, i no de solo el alma ha de proceder la sensacion. I si el sentido, junto con el órgano, constituyen principio próximo de quien la sensacion nace, claro está que el principio sensitivo ha de ser en el animal idéntico al que lo es de vida vejetativa en su organismo. En efecto, la unidad del principio formal de la accion presupone unidad del principio formal del ser, pues principio formal de una operacion no es otro sino el ser mismo que la ejecuta; luego el princi-

pio en cuya virtud el órgano es apto para servir de instrumento de la sensacion, tiene que ser idéntico al principio por quien el órgano posee virtud sensitiva. I es así que el órgano no tiene aptitud para servir de instrumento de la sensacion sino en cuanto está dotado de vida, i que la virtud sensitiva de que está dotado, procede del alma; luego uno e idéntico es en el animal el principio de su potencia sensitiva i de la fuerza vital de su organismo; o en otros términos, uno e idéntico es el principio de quien proceden en el animal la vida vejetativa i la sensitiva. Pues este principio único de la sensibilidad i de la vida orgánica en el animal es el alma, la cual en cuanto *informa* al correspondiente cuerpo, comunica, segun i conforme la varia aptitud i disposicion de partes que halla en el organismo, ora solamente las facultades vejetativas, ora las vejetativas i las sensitivas a un mismo tiempo.

4. TERCERA PRUEBA, deducida *de la mútua relacion entre las funciones meramente vitales i las funciones sensitivas.*—Obvio fué para los antiguos que la unidad del ser del animal tiene como consecuencia precisa la unidad del principio jenerador de la vida orgánica, lo propio que de la sensibilidad correspondiente a ciertas partes del organismo. Esta verdad ha sido confirmada por los recientes adelantos de las ciencias físicas, merced a las cuales se ha visto patentes la maravillosa conexion i armonía que reinan entre los órganos de la vejetacion i los de la sensibilidad. Una vez percibida esta conexion, hase visto con no menor evidencia que los órganos de la vejetacion i los de la sensibilidad constituyen un solo sistema orgánico, bien que compuesto de varias i diversas partes acomodadas respectivamente a cada cual de esas diversas funciones. Así lo comprueban en efecto, no solo las observaciones fisiolójicas, sino tambien la maravillosa correspondencia que existe entre las funciones de la vejetacion i las de la sensibilidad: es cosa probada que una grande irritacion debilita el cuerpo todo del animal, enervando i alterando sus funciones vejetativas, i que toda sensacion demasiado viva produce en el acto una excitacion vehemente, no solo en las fibras musculares, sino tambien en los órganos de la nutricion; así como tambien se ha visto que una intensidad extraordinaria de actos vejetativos disminuye, i aun a veces aniquila toda

enerjía sensitiva. Pues bien, este recíproco influjo, esta conexion constante entre las facultades respectivas de esos dos órdenes de vitalidad, no podrian ser racionalmente explicados sino admitiendo un idéntico principio comun a entrambos, bien que participen de él varias potencias, segun i conforme la capacidad de las varias partes orgánicas de la materia a quienes él comunica la actividad que le es propia.

Conozco bien la teoría de algunos fisiólogos que teniendo por distintas la vida orgánica i la animal, explican la conexion de las respectivas funciones de una i otra suponiendo que la primera depende de la segunda. Pero yo digo que semejante explicacion no es racional; porque una vez aceptada, seria preciso atribuir las funciones vejetativas a solo el cuerpo, i las sensitivas a solo el alma, admitiendo, cuando mas, algun recíproco influjo entre el alma i el cuerpo. Segun este sistema, tendríamos que el alma influiria como impulso motor por medio de los nervios destinados a ejecutar las operaciones vejetativas, pero que estas operaciones no se ejecutarian sino por fuerzas que el cuerpo poseyese en virtud de su propio ser, distinto del alma; i del propio modo tendríamos que recíprocamente el cuerpo, mediante las impresiones externas, podria dar ocasion a que el alma sintiese tal o cual cosa, pero que el acto mismo del sentir, junto con la facultad que lo emite, tendrian a solo el alma por principio i por sujeto. Pero ¿quién no ve que con semejante sistema cae por tierra la unidad de sustancia del viviente animal? Ciertamente, no siendo, como lo es, el animal ni cuerpo solo ni alma sola, sino un compuesto resultante de entrambos, en tanto únicamente se podrá tenerlo por un solo i único viviente animado, en cuanto único se suponga ser el principio formal de quien procedan su vida animal i su vida vejetativa.

ARTÍCULO V.

Propiedades del principio sensitivo.

1. Visto ya que el principio sensitivo del animal es idéntico al de quien procede su fuerza vital, tócanos ahora investigar sus propiedades, i lo harémos examinando dos puntos, a saber:

1.° Si el principio sensitivo es *simple*, o si es *material*; 2.°, si es *inmortal*. Expliquemos ante todo los términos.

2. *Material*, o *corpórea*, i tambien *compuesta*, llámase a la sustancia resultante de partes realmente distintas entre sí. Término opuesto de lo *material* es lo *simple*, i por consiguiente lo *simple* envuelve el concepto de *ser no compuesto intrínsecamente de partes*. Llámase *mortal* a lo que puede dejar de existir; e *inmortal* a lo que no lo puede. Como se ve por estas definiciones, lo *simple* i lo *inmortal* son conceptos negativos; pero no es cierto, como algun filósofo ha dicho, que solo expresen carencia de ser, pues ántes bien expresan la nocion de un ser positivo que no posee los caractéres i atributos de la materia. Así explicados los términos, digo ahora que el principio sensitivo es *simple*, i lo demostraré: 1.°, por la naturaleza de su operacion específica; 2.°, por la unidad de su ser; 3.°, por la identidad que retiene en medio de la multiplicidad i variedad de las modificaciones.

3. Primera prueba, deducida *de la naturaleza de la operacion específica*.—Dado que la naturaleza de un ser se conoce por la de su obrar específico, digo que la sensacion, operacion específica del animal, no puede proceder sino de un principio simple. En efecto, la sensacion, como acto que es indivisiblemente uno, por cuanto lleva en sí la percepcion de todo el objeto sentido, no puede ser racionalmente explicada sino atribuyendo *simplicidad* al principio de que procede. Si lo contrario fuese, es decir, si el principio sensitivo fuese *material*, tendria necesariamente las propiedades esenciales de la materia; seria por consiguiente *extenso*, i como tal, constaria de partes puestas unas fuera de otras, aunque entre sí conexas; pero en èste supuesto, habria que explicar cómo de ese compuesto de partes puede resultar el acto *único* de la sensacion, que lleva de suyo el percibir *todo* el objeto sentido.

Pues bien; dos hipótesis cabrian únicamente para explicar este hecho, a saber: 1.ª o que el principio sensitivo, con cada una de sus partes perciba una parte correspondiente del objeto sentido; es decir, que la percepcion de la totalidad de ese objeto sea un resultado de la coleccion de percepciones distintas de cada una de las partes componentes de este todo; 2.ª, o que el principio sensitivo tenga en toda sensacion tantas percepciones totales del objeto cuantas son las partes de que el

objeto mismo consta. Pero basta enunciar estas hipótesis para ver que ambas son absurdas: lo es la primera, porque si el sujeto sensitivo es material, ha de constar de partes puestas unas fuera de otras, i por consiguiente, la una no puede saber lo que la otra haya percibido, i por consiguiente el sujeto no puede tener percepcion *total* del objeto: es igualmente absurda la segunda hipótesis, porque, segun ella, la percepcion *total* del objeto sentido no seria *una* sino *múltiple*, i esto repugna manifiestamente al testimonio de la conciencia, la cual nos atestigua que toda sensacion por nosotros experimentada (i lo propio ha de decirse de todos los demas animales) nos da una sola i única percepcion del objeto sentido. Concluyamos, pues, que siendo el sentir la operacion específica del animal, i no cabiendo explicarla por un principio material, forzosamente el principio sensitivo tiene que ser *simple*.

4. Segunda prueba, deducida *de la unidad del ser animal.* — Idéntico sabemos ya que es en el animal el principio de quien procede su vida nutritiva al de quien procede su vida sensitiva: pues bien, esa identidad de principio comun a entrambas vidas no podria existir sin que el sensitivo penetrase e invadiese todas las partes del organismo, produciendo en ellas, segun i conforme la varia aptitud de cada una, ora meramente las facultades vejetativas, ora las vejetativas i sensitivas al mismo tiempo. En tanto, pues, dícese *uno* el animal que vejeta i el animal que siente, en cuanto uno es el principio formal de su vejetacion i de su sensibilidad. Pero el animal dejaria de ser *uno* si el principio formal de su animalidad no fuese simple; i esto porque siendo el animal un compuesto de alma sensitiva i de cuerpo orgánico, no puede ser uno sino a condicion de que el principio orijinal de su vida vejetativa i de su vida sensitiva esté todo entero en todas i cada una de las partes de su organismo, pues nadie llamará *vivas* a las partes que no esten informadas de *vitalidad.* Pues digo ahora, concluyendo, que un principio único que resida con toda su esencia en todas i cada una de las partes del organismo reduciéndolas todas a unidad de vida, no puede ménos de ser *simple*, pues lo material, como resultante que es de partes puestas unas fuera de otras, no podria estar con toda su esencia en cada una de las múltiples partes del compuesto.

5. Tercera prueba, deducida *de la identidad que el sujeto*

sensitivo retiene en medio de la multiplicidad de sus modificaciones.—Que el animal experimenta en sí múltiples i diversas sensaciones, por mas que no pueda con un acto intelectivo afirmar la personalidad de su *yo que siente* en medio de la variedad de esas modificaciones, hecho es indudable. Percibímoslo manifiesto en nosotros, pues cada cual de nosotros refiere a sí mismo sus diversas sensaciones i se tiene por sujeto de ellas: percíbenle igualmente los brutos, como se demuestra con evidentes indicios, pues vemos al jumento seguir sin extraviarse el camino que tiene frecuentado, vemos las fieras restituirse por sí mismas a sus cuevas, i a los perros conocer a sus amos, i muchas veces los sentimos gruñir i aun ladrar durmiendo; cosas todas que esos animales no podrian hacer si las imájenes de los objetos que de cualquiera manera los han afectado no se grabasen i reprodujesen en ellos; i si al reproducirse estas imájenes, no conociesen ellos que pertenecen al mismo sujeto sensitivo afectado en aquel momento por nuevas sensaciones, semejantes o diversas. Pues bien, esta identidad del *yo sensitivo* en medio de esa multiplicidad de sensaciones no puede ménos de dimanar de un principio *simple*, porque si fuera *material*, como compuesto de partes unas fuera de otras, no contendria en sí la unidad de un principio idéntico en el ser i en el obrar.

6. Probado con esto que el principio animal, o el alma de los brutos, es *simple*, pregunto ahora: ¿es tambien *inmortal*? Cuestion erizada de dificultades ha sido ésta lo propio para los filósofos antiguos que para los modernos; pero tengo por no difícil hallarle solucion, con solo parar mientes en la esencia del animal. Demostrado dejamos que esta esencia no es constituida ni por solo el alma ni por solo el cuerpo, sino por la union de entrambos: explicado dejamos igualmente cómo la operacion específica del animal se proporciona a este su ser; es decir, cómo del propio modo que el ser del animal resulta del compuesto formado por su alma i su cuerpo orgánico, así tambien la sensacion, operacion específica del animal, es resultado de ese mismo compuesto.

Pues digo ahora en virtud de estos datos, que el alma de los brutos no puede ser *inmortal*. Prueba.—Para que el alma de los brutos fuese inmortal, seria preciso que pudiera subsistir por sí sola independientemente del cuerpo; pero

tambien para que poseyese este jénero de subsistencia, seria preciso que la operacion específica del animal pudiera igualmente ser independiente del cuerpo, pues como quiera que el obrar de un sujeto ha de proporcionarse a su ser, no cabe que lo subsistente *per se* no pueda obrar *per se* tambien: i es así que la operacion específica del animal, o el sentir, no puede realizarse por su alma sola sino por su alma i su cuerpo; de donde resulta que en cesando de existir el cuerpo, cesan tambien la operacion i subsistencia del viviente animal; luego el alma del bruto no es inmortal. ¿Me dirás que el alma del bruto puede mui bien *subsistir*, aunque no pueda obrar sin el cuerpo? Pues tu argumento es palpablemente absurdo, en el mero hecho de suponer que pueda la operacion de un sujeto no ser correspondiente a la esencia del mismo; i así en efecto lo supones al decirme que el alma de los brutos puede subsistir pero no obrar sin el cuerpo. Ademas, destruyes hasta el concepto mismo de la *vida*, pues me supones que pueda existir un ser *viviente* que nada obre ni sea capaz de obrar.

7. Aquí me opones que el alma de los brutos, en el mero hecho de ser simple, no puede perecer junto con el cuerpo, porque para que así sucediera, seria preciso suponer o que esa alma tiene en sí misma el principio de su disolucion, o que Dios la aniquila en cuanto muere el cuerpo; i que lo primero es inadmisible porque lo inmaterial de suyo no puede llevar en sí mismo el principio de la disolucion, ni tampoco es admisible lo segundo, porque Dios no aniquila ninguna obra suya. —Esta argumentacion flaquea por varios puntos. En primer lugar, si esa argumentacion procediese, su conclusion tendria que ser mas amplia que lo que de suyo es; pues, por de pronto ¿no hai tambien en la sustancia corpórea un principio simple e inextenso? ¿no es por ventura un principio simple la vida vejetativa? Con que tendrémos que si solo por ser simple el alma de los brutos, la hemos de considerar inmortal, inmortales habrá que suponer tambien los cuerpos en lo tocante a su principio simple, e inmortales igualmente las plantas. Es decir que tu argumento, por probar demasiado nada prueba.

Pero ademas ese raciocinio es un puro círculo vicioso, pues ¿a qué se reduce en sustancia? Hélo aquí silojísticamente for-

mulado:—«Todo simple es inmortal; el alma de los brutos es simple; luego es inmortal.»—Mui bien; pero es el caso que lo que hai que demostrar cabalmente es que lo simple, por serlo, sea inmortal. Pero, aun prescindiendo de estas observaciones, resulta de todos modos infundada la razon por qué se atribuye inmortalidad al alma de los brutos, a saber, el temor de que suponiéndola mortal, haya que suponerla *material.* Nó: semejante temor no es fundado. Un ser puede dejar de existir, o porque se destruya él mismo, o porque se le separe del sujeto de quien dependa su subsistencia: lo explicaré con un ejemplo material: un vaso puede romperse, o por que se nos caiga de la mano al suelo, o porque se le quite de debajo la tabla que lo sostenga. Pues bien, el alma de los brutos, como simple que es, no puede ciertamente destruirse por sí misma, como quiera que esto no podria ocurrir sino por disolucion de las partes de su ser, i lo simple no tiene partes. Pero cuando lo simple no subsiste en sí mismo, sino que existe como *forma* de una materia dada, puede destruirse de un modo indirecto, es decir, cuando se destruya el compuesto a quien *informa*, pues entónces se le quita el sujeto sin el cual no puede seguir existiendo. De esta manera cabalmente perecen todas las modificaciones i fuerzas de los cuerpos inorgánicos cuando se trasmutan estos cuerpos; así perece tambien el principio de vida en una planta cuando se deshace su organismo; i así, por último, perece igualmente el alma de los brutos, la cual no tiene ser ni operacion propia, sino que solo es i obra en el compuesto i por el compuesto, resultando de aquí que, en rigor de términos, no es sustancia, sino únicamente *coprincipio de sustancia.*

CAPÍTULO II.

De la vida intelectiva.

ARTÍCULO I.

Definicion del hombre.

1. Como vértice de una pirámide triangular preside el hombre a los tres reinos de la naturaleza, mineral, vejetal i animal, adunando en sí las perfecciones de todos. Dotado de ser como los minerales, de vida como los vejetales, de sensibilidad como los animales, posee ademas como atributo distintivo *la razon*, anillo que se liga con la cadena de seres superiores, es decir, de las *intelijencias separadas*, viniendo a dar así continuidad a los seres del universo. En cuanto el hombre está dotado de razon, se eleva i encumbra sobre el triple reino mineral, vejetal i animal; pero ménos perfecto que los puros espíritus, participa de la intelijencia en grado inferior a ellos, pues que no entendiendo ni por medio de *ideas innatas* ni por *intuicion*, sino abstrayendo del mundo sensible lo intelijible, tiene como *operacion específica* el *entender por via de discurso*; su intelijencia es, pues, naturalmente *raciocinadora*, i como tal, limitada a pronunciar, mediante las primeras ideas que abstrae del mundo sensible, juicios de evidencia inmediata, derivados por consiguiente de simple análisis i comparacion de ideas, i no de otros juicios anteriores.

2. Pero como las nociones que así adquiere serian de por sí solas demasiado vagas i jenerales, i nada especial le enseñarian acerca de ninguna cosa determinada, dotósele de facultad para sacar de esas ideas series de conocimientos distintos i peculiares que aplicados a determinada materia, fuesen mostrándole consecuencias que incesantemente multiplicadas i perfeccionadas por laboriosa meditacion, constituyesen el conjunto de nociones a que se da

nombre de *ciencia*. Pues a esta transicion de un conocimiento a otro virtualmente contenido en el que le precede, llámasele *discurso* o *raciocinio*, i la facultad intelectiva que le ejecuta, es la que propiamente i en sentido rigoroso llamamos *razon*. Operacion específica, pues, del hombre es, como hemos dicho, el entender por via de discurso o razonamiento, i siendo esto así, bien definirémos al hombre denominándole *animal racional*. Esta definicion en efecto contiene cuanto debe hallarse en la que sea exacta, a saber: el jénero próximo i la diferencia específica, pues en efecto el hombre, por su vida vejetativa i animal, es semejante al bruto; pero diferénciase de él por la intelijencia, así como por ser esta intelijencia esencialmente discursiva, se diferencia de las intelijencias separadas que todo lo entienden por inmediata intuicion.

ARTÍCULO II.

Unidad del principio vital en el hombre.

1. Bien que la operacion específica del hombre sea el entender por via de discurso, es indudable que tambien la criatura racional vejeta i siente. De aquí las cuestiones fundamentales en *Antropolojía*; de aquí el problema capitalísimo de cuya solucion pende toda la lejitimidad de esta ciencia, a saber:—Dado que esas tres funciones vitales del hombre, vejetar, sentir i entender, exijen principio comun de quien procedan, este principio ¿es *uno* o *múltiple?* En otros términos ¿el principio de la vida vejetativa, es igual en el hombre al de su vida sensitiva, i éste al de la intelectiva, en tal manera que uno e idéntico sea el principio por quien el hombre ejerza las funciones de la vejetacion, de la sensibilidad i de la intelijencia?—Bosquejemos ante todo cómo las varias escuelas filosóficas han resuelto este problema.

2. Platon creyó que a cada una de esas funciones vitales del hombre correspondia un principio distinto i separado. Impugnando Aristóteles esta doctrina de su maestro, proclamó la unidad del principio vital en el hombre; pero Averroes luego,

contra la enseñanza de los mas ilustres escolásticos, restauró la teoria platónica. Atento posteriormente Descartes a distinguir del cuerpo el alma, negó a los brutos vida sensitiva, i atribuyó todas sus funciones vitales a un mero mecanismo, dando así pie para que los filósofos ulteriores redujeran el concepto de la vida al falso i grosero límite de un mero efecto de las meras fuerzas de la materia. El conjunto mismo de monstruosas consecuencias que de esta abyecta doctrina se derivaron, fué prudente aviso a los filósofos de la edad inmediata para que retrocediendo en algun modo, proclamasen cuando ménos que el principio vital es superior a las fuerzas de la materia bruta. De aquí surjió la escuela *vitalista*, acaudillada por Montpellier, que atribuyó al hombre un doble principio vital distinto de la materia, a saber: el alma, como principio de las funciones vitales de la sensibilidad i de la intelijencia, i la *fuerza vital*, como principio de las funciones orgánicas; es decir, para la dicha escuela, el principio de la vida orgánica, en el hombre, fué distinto del de la vida animal, bien que subordinado a él. Aceptado este *dualismo* con maravillosa unanimidad por los fisiólogos espiritualistas, i recientemente renovado en Alemania por Antonio Günther, cuenta con número igual de entusiastas admiradores i de opositores no ménos fogosos. Pero Günther, mas lójico que los *vitalistas*, no solo ha distinguido de la vida intelectiva en el hombre la vida orgánica, sino tambien la sensitiva, opinando en consecuencia que la sensibilidad no procede de la propia alma principio de la inteleccion, sino que es una actividad de la materia i grado supremo a que por su intrínseca virtud le es dado elevarse. De manera que, segun este filósofo, dos principios vitales hai en el hombre, a saber: uno la fuerza orgánica i sensitiva de la materia, i otro la vida intelectiva del espíritu.

3. Como claramente se ve por este sucinto resúmen de las principales teorías filosóficas acerca del principio vital en el hombre, dos puntos nos toca examinar: 1.° ¿Es verdad que en el hombre el principio de la vida orgánica sea diverso del de la vida sensitiva? 2.° ¿El principio de la vida sensitiva, es idéntico al de quien procede en el hombre la vida intelectiva?

4. Por lo tocante al primero de estos puntos, su solucion es

un simple corolario de la doctrina que dejamos expuesta acerca de la naturaleza del principio sensitivo en los brutos. Demostrado en efecto dejamos que en los brutos el principio de la vida animal no se diferencia realmente del de la vida vejetativa. Pero si esto es indudable respecto del bruto, con mucha mayor razon ha de serlo respecto del hombre, en quien la animalidad se halla elevada a un grado harto superior de perfeccion, cuyo organismo es mucho mas armónico, i cuyas funciones vitales todas guardan entre sí relacion harto mas estrecha. De consiguiente este punto, por lo tocante a la identidad del principio vejetativo con el sensitivo en el hombre, no ha menester nueva demostracion. Réstanos, pues, el segundo punto, es decir, si el principio sensitivo es idéntico al principio racional. Examinémoslo.

5. Experiencia i razon se adunan para mostrarnos evidentemente que uno mismo es en el hombre el principio de su sensibilidad i el de su intelijencia. Bástame en efecto la conciencia que tengo de mis propios actos para saber que uno mismo es en mí el ser que siente, i el ser que entiende. Pero esto no podria suceder si el principio de mi inteleccion fuese diverso del de mi sensacion, porque en este caso mi *yo* humano resultaria solo constituido por mi *yo* intelijente, i del propio modo los actos de mi *yo* sensitivo serian para mí tan extraños como si fueran de otro ser i no mios.

Sobre esta verdad derrama luz vivísima la unidad del ser del hombre, el cual no es un agregado de tres sustancias, planta, animal i racional, sino una sustancia sola, bien que compuesta, dotada de funciones correspondientes a esos tres grados de vida. Es así que la unidad de ser presupone la de principio formal, como quiera que no siendo la unidad otra cosa sino una consecuencia del ser, forzosamente ha de proceder del mismo principio de quien el ser procede; luego si uno es el ser del hombre, uno tiene que ser tambien el principio formal de todas sus operaciones vitales.

I no se diga que bien puede admitirse en el hombre un principio de vida intelectiva i otro de vida sensitiva sin daño de la unidad de su ser, por cuanto siempre esta unidad resultaria del hallarse esos dos principios ordenados entre sí de manera que el uno fuese perfeccion i complemento del otro; no se diga esto, porque semejante unidad no seria sino me-

ra unidad de órden, ínfima entre todas las unidades; i la unidad de las tres vidas en el hombre es máxima por cuanto ella constituye una misma persona i un viviente mismo, como quiera que uno e idéntico es el hombre que en mí vive, siente i raciocina, por mas que sean diversas las potencias de estas mis respectivas operaciones.

6. Muchas objeciones pueden ocurrir al lector sobre esta doctrina. Respondiendo a las principales, daré la clave para resolverlas todas.

Objecion I.—Si el alma racional, principio de la vida intelectiva, es tambien principio vital del cuerpo, necesario es decir que la vida del cuerpo es un acto de la razon, i en ese caso el alma no podrá ejercer acto alguno independiente del cuerpo, i por tanto, no podrá tener subsistencia sin el cuerpo, pues todo ser se proporciona siempre a su obrar.—Respuesta.—De que el alma racional sea, como lo es, principio vital del cuerpo del hombre, no se infiere que la vida del cuerpo sea *un acto de la razon*; pues el alma humana es en sí misma una fuerza, un principio de actividad, suficiente por sí mismo a producir diversos efectos mediante determinadas facultades respectivas. Pero el alma en su union con el cuerpo, no le comunica todas las potencias que ella tiene, sino solo aquellas que para ejercer sus funciones propias, han menester de órganos; i como las operaciones intelectuales no han menester de órganos, de aquí que el alma no las comunique al cuerpo, sino que las retiene en sí misma independientemente del cuerpo, i por eso con sus facultades propias intelectivas, produce actos independientes tambien del cuerpo. Si, pues, la razon, como facultad intelectiva, es independiente del cuerpo, con mayor fundamento debe asegurarse que la vida corpórea del hombre no es un acto de su razon, como erradamente lo creyó Sthal. Pero entendámonos bien: si de ningun modo cabe decir que la vida del cuerpo sea un acto de la razon, diráse en cambio perfectamente que *el alma racional es el principio vital del cuerpo;* lo cual no expresa mas que nuestro anterior aserto sobre que uno e idéntico es en el hombre su principio vital, animal i racional.

7. Objecion II.—Si el alma racional fuese tambien principio de la vida orgánica, deberia tener conciencia del influjo vital que ejerciese en el cuerpo; es así que el alma no tiene

conciencia de tal cosa; luego...—RESPUESTA.—Bajo el nombre comun de *conciencia* entienden los filósofos dos cosas diversas, a saber; una, la advertencia que el entendimiento tiene de sus propios actos; i otra la percepcion que el alma tiene de sus actos sensitivos i de las inmutaciones producidas en el organismo corpóreo. Tomando la conciencia en el primero de estos significados, es evidente que no puede darnos noticia de nuestros actos vitales, porque estos actos son diversos de los actos intelectivos; pero en el segundo de esos significados del nombre *conciencia*, no puede decirse que no la tengamos de nuestros actos vitales; porque si bien el alma no siente ni advierte el estado ordinario de las vísceras i demas órganos, sucede sin embargo que a poco que ese estado i las funciones que de él se derivan padezcan alguna alteracion, al punto se resiente el alma; lo cual prueba que alguna percepcion tiene de su influjo vital en el cuerpo.

8. OBJECION III.—Obsérvase en el animal que, aun despues de muerto, dura en sus músculos la virtud de contraerse, porque si de algun modo se los estimula, siguen encojiéndose aun en el mismo cadáver: esto se ve, por ejemplo, en el movimiento vermicular de los intestinos: lo propio se ha visto en algunos ajusticiados en Lóndres, cuyo corazon palpitaba aun despues de arrancárselo del pecho; i por último, la rana muerta se sacude i ajita en cuanto se le aplica la electricidad al remate de ciertos nervios. Ahora bien, estos i semejantes fenómenos carecen de explicacion si no se supone a los músculos dotados de una fuerza capaz de corresponder activamente al estímulo que les produce la contraccion; i siendo esto así, forzosamente habremos de pensar que la vida del cuerpo en el hombre es otra que la del alma.

RESPUESTA.—Para ilustrar debidamente este punto, téngase en cuenta que la contractilidad es una fuerza propia sí de los cuerpos vivos, pero que en rigor no reside sino solo en los músculos independientemente de la facultad sensitiva: esto se prueba con ver que los músculos conservan la propiedad de contraerse aun separados de los nervios sensorios, miéntras mantengan comunicacion con los nervios motores o automáticos, segun la contraccion de que se trate. Dos cosas, pues, hai que examinar acerca de este punto: una, la propiedad que los músculos tienen de contraerse, i otra la causa

que determine su contracion. En cuanto a la propiedad de contraerse, tiénela en efecto el músculo mientras no se altere su estructura orgánica; en cuanto a la causa determinante de la contraccion, reside en la irradiacion nerviosa, procedente ora del sistema cerebro-espinal, ora del sistema ganglionar por medio de nervios motores o automáticos, segun se trate, ora de contraccion animal, ora simplemente vejetativa.

Esto esplicado, digo que la mera contractilidad de los músculos no es esencialmente vital, i que si solo en los vivientes se realiza, es porque solo en los vivientes la sustancia muscular posee i mantiene aquella estructura i disposicion de fibras necesarias para darle subsistencia.

En cuanto a la causa determinante de la contraccion, digo que por sí misma es vital; pero que puede ser imitada con mas o ménos perfeccion por cualquier ajente físico o químico que aplicado al músculo, produzca en él una excitacion análoga a la que su causa verdaderamente vital produce. De aquí que recien muerto el animal, sobre todo si lo ha sido violentamente, como quiera que su tejído muscular no se altera en el acto, le dura algun tiempo la contractilidad, de ciertos músculos cuando ménos, hasta que sobreviniendo la rijidez cadavérica, se extingue completamente. Del propio modo, esa facultad de contraerse que tienen los músculos, puede ponerse en juego merced a la impresion de un estimulante capaz de remedar el influjo de la fuerza nerviosa; i eso sucede cabalmente con el fluido eléctrico cuando aplicado mediante los nervios a los músculos de la rana, sacude i ajita sus miembros durante algunos momentos; i lo propio acontece en las contracciones orgánicas i aun locomotivas que en ciertas partes de otros animales muertos producen ciertos estímulos, a veces el mero contacto del aire atmosférico. Pero estos movimientos no son vitales, como determinados que estan por un ajente externo, no por un principio intrínseco que informe i atraiga al sujeto en quien se realizan, como sucede cuando son determinados por la accion de los nervios ejercida en virtud del principio vital que informa nervios, músculos i todos los órganos del cuerpo.

CAPÍTULO III.

De la union del alma con el cuerpo del hombre.

ARTÍCULO I.

Que la union del alma con el cuerpo del hombre se efectúa por unidad natural i personal.

1. No siendo *el hombre* ni su alma sola ni su cuerpo solo, sino aquel ser que subsiste en la union de un organismo corpóreo i de un alma racional, necesario es ante todo investigar qué especie de union sea ésta. Donde hai *union*, allí hai algo que es *uno*, pues la *unidad* es cabalmente el término a que tiende la *union*: el concepto de *union*, pues implica siempre el de una sola cosa compuesta de varias. La union puede ser *sustancial* o *accidental:* lo primero cuando de ella resulta una sola sustancia i lo segundo cuando resulta un agregado de varias sustancias: por ejemplo, uno solo es sin duda el todo que resulta de la union entre las piezas de un reloj o de una máquina de vapor; pero la union resultante entre las partes de este todo, es meramente accidental, en cuanto efectivamente la artificiosa disposicion de esas partes, la recíproca dependencia de sus movimientos, su coordinacion a un solo fin, bien que constituyan por esto mismo la unidad de las tales máquinas, son sin embargo simples modificaciones i accidentes que presuponen *sustancia*, es decir, ser de por sí *subsistente*, tales como en el citado ejemplo lo son el metal, la madera, las piedras de que estén construidos los pernos, muelles, ruedas i demas piezas de aquella artificiosa estructura. Pues no es este el jénero de unidad constituida por la union entre el cuerpo i el alma del hombre, sino que es unidad plenamente sustancial i personal, constitutiva del ser único sustancial i personal a quien llamamos *hombre*.

Sustancial en efecto ha de llamarse la union entre dos

cosas cuando *sustancialmente uno* es el término que de esa union resulta constituido, pues por el hecho mismo de ser sustancialmente uno el término resultante de esa union, sustancialmente una tiene que ser tambien la union de quien resulta ese término. Pues bien, el término resultante de la union entre el alma i el cuerpo es sustancialmente uno, porque ese término es *el hombre*, cuyo ser está constituido, no por el cuerpo solo ni por el alma sola, sino por el cuerpo i el alma juntamente. Este ayuntamiento del alma i del cuerpo constituye en nosotros *cuerpo animado*, el cual es sin duda una sustancia, pero sustancia *compuesta*, es decir, no cuerpo solo ni alma sola, sino el producto, el resultado del recíproco ayuntamiento del cuerpo i del alma. Mas no se entienda que para la formacion de este compuesto basto la mera suma de esos dos elementos ayuntados i puestos en contacto recíproco, pues este jénero de union siempre nos daria dos sustancias, nunca una sola partícipe de las propiedades de entrambas; a la manera, por ejemplo, que el oxíjeno i el azufre no nos darian, con la mera mezcla de sus partículas respectivas, ácido sulfúrico, ni tampoco ácido alguno nos daria una sal por solo ponerla en contacto con una base, porque para obtener cualquiera de estos dos mixtos se necesita que ademas del contacto i accion recíproca de sus respectivos elementos componentes, se verifique entre estos una comunicacion íntima, una como trasfusion del ser del uno en el ser del otro. Pues cosa análoga, en cuanto cabe analojía i comparacion entre materias tan diversas, sucede con la union entre el cuerpo i el alma.

Esta verdad se esclarece mas todavía considerando la unidad del principio vital en el hombre. Segun esta unidad de principio vital, nuestra alma intelectiva es raiz de todas las operaciones vitales de nuestro cuerpo; de manera que nuestro cuerpo vivo por nuestra alma, no al contrario. Para ser raiz de estas operaciones de nuestro cuerpo, menester es que al unírsele nuestra alma, lo convierta en sustancia viviente, es decir, en sustancia de quien dimanen potencias i operaciones vitales; mas para esto es menester que el alma intelectiva, en uniéndose al cuerpo, lo eleve haciéndolo partícipe de la propia vida

sustancial del alma, o en otros términos, que el alma se haga vida sustancial del cuerpo, comunicándole, en aquella manera que el cuerpo es susceptible de tal comunicacion, el ser mismo en quien subsiste el alma De este modo se constituye union sustancial entre el alma i el cuerpo; de aquí la unidad de la sustancia del hombre; i de aquí, por consiguiente, que su alma i su cuerpo formen una sustancia única, un animal único, un hombre único, pues que *animal* i *hombre son sustancias, no accidentes;* aquí no hai medio: o el hombre no es sustancia, sino que es accidente, o su alma i su cuerpo, que constituyen un solo hombre, constituyen tambien una sola sustancia.

2. Aquí estoi ya oyendo a mas de un asustadizo superficial que todo cariacontecido exclama:—¡Cómo es eso! ¡el cuerpo i el alma una sustancia sola! ¡Pero eso es materialismo neto! Decir que el alma constituye junto con el cuerpo una sola sustancia, ¿no equivale a confundir el alma con el cuerpo? Porque ello, no hai remedio: para que dos cosas se conviertan en solo una, forzoso es que cada cual de ellas pierda su ser propio; de consiguiente, para que el alma i el cuerpo formen una sola sustancia, menester será que el alma al unirse con el cuerpo, se trasmute en el ser del cuerpo; i siendo así, los materialistas tienen razon.

Este sofisma estriba en el falso supuesto de que toda sustancia sea simple: nó; hai sustancias simples i sustancias compuestas. Ciertamente, si toda sustancia fuese simple, el alma no podria formar con el cuerpo una sola sustancia; pero en este caso, tendrias que negar la union sustancial entre el alma i el cuerpo, i desmentirias así al sentido comun, a la conciencia i a la razon, unánimes en atestiguar que el hombre es uno, i que es sustancia. Si ya no quieres recusar tales testimonios, forzoso te es admitir que hai sustancias simples, i que las hai tambien compuestas, i que cabalmente el hombre es una sustancia compuesta. Por otro lado, que el alma humana, bien que unida al cuerpo en unidad de sustancia, mantiene sin embargo íntegra su simple i espiritual naturaleza, muéstranlo con evidencia incontrastable sus actos mismos. Señal cierta en efecto de que existe distincion entre

dos principios, es el ver que uno de ellos produce exclusivamente operaciones de índole i caractéres peculiares i privativos, que ni son ni pueden ser comunes al otro; pues eso cabalmente sucede respecto del alma, la cual, no obstante su union con el cuerpo en unidad sustancial, ejecuta actos independientes de todo concurso intrínseco del cuerpo: tales son el *entender* i el *querer*. La unidad sustancial del hombre no pide otra cosa sino que sus dos constitutivos, alma i cuerpo, *se unan* cómo *coprincipios sustanciales* que recíprocamente se completan; pero no que *se confundan* uno con otro; pues es absurdo admitir confusion entre términos que, si bien *unidos*, son no obstante entre sí correlativos i opuestos.

3. La unidad de este compuesto de cuerpo i alma, a quien llamamos *hombre*, no solo es *sustancial*, como dejamos demostrado, sino ademas *personal*. Llámase *persona*, ántes de ahora lo hemos dicho, al *ser subsistente de naturaleza racional*; por consiguiente la *personalidad*, o la esencia abstracta de la persona, no expresa otra cosa sino subsistencia individual de la naturaleza racional. La personalidad en el hombre se significa por la palabra *yo*, con la cual dice de sí propio que es sujeto de accion i de pasion, idéntico a sí mismo i distinto de todos los demas. Esta personalidad constituye término de la union del alma racional con el cuerpo órganico del hombre en tal manera que la personalidad de cada hombre resulta, no de solo su cuerpo ni de sola su alma, sino de la union de entrambos; i es así que la personalidad es una subsistencia individual en el grado de naturaleza racional; luego de ella debe pronunciarse el mismo juicio que de la subsistencia en el hombre, pues que no es en efecto otra cosa sino esa misma subsistencia dotada del carácter de *racionalidad*. I es así que el hombre subsiste en la union de su alma racional con su cuerpo orgánico, no llamándose *hombre* ni al alma sola ni al cuerpo solo; luego tambien la personalidad humana subsiste en la union de esos dos coprincipios sustanciales del hombre.

Lo que constituye, pues, nuestro *yo*, o nuestra personalidad, no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, ninguno de los cuales separadamente constituye la naturaleza hu-

mana íntegra, sino el compuesto de entrambos, en calidad de positivamente actuado por la subsistencia en sí mismo, i como quien existe en sí i de por sí. Pues tan luego como el hombre aprende en sí esta su identidad subsistente, conoce a su *yo:* este conocimiento lo obtiene por acto de su conciencia, el cual por tanto, no es constitutivo, sino solo perceptivo del *yo*. Cada cual de nosotros pronuncia una verdad cuando dice *yo* entiendo, *yo* quiero, *yo* delibero, *yo* raciocino; i con igual verdad dice tambien: *yo* paseo, *yo* me siento, *yo* me alimento, *yo* padezco, *yo* me canso. Es decir, con todas estas locuciones, el hombre quiere expresar que lo propio los actos i afectos de su alma que los movimientos i las modificaciones de su cuerpo, dicen relacion a un solo e idéntico ajente i paciente. ¿I qué otra cosa significa esto sino que uno es el *yo* humano, i que este *yo* resulta, no de solo el alma ni de solo el cuerpo, sino del compuesto de entrambos?

4. Si el compuesto humano, pues, no solo sustancial sino tambien personalmente es *uno*, claro está que la union del alma racional con el cuerpo orgánico en la constitucion del hombre, es no solo sustancial sino tambien personal. En efecto, por la naturaleza del término que resulte de la union entre dos cosas, ha de conocerse la naturaleza de la union misma: es así que la union de cuerpo i alma en el hombre es sustancial, por cuanto el término resultante de ella es sustancialmente uno; i que tambien es personal por cuanto de ella resulta, no ya solo un subsistente único, sino subsistente personal luego el compuesto humano, resultante de la union de alma racional i cuerpo órganico en el hombre, tiene no solo unidad sustancial, sino tambien personal.

ARTÍCULO II.

Que el alma intelectiva es forma sustancial del cuerpo.

1. De lo hasta aquí expuesto se sigue que el alma intelectiva se une al cuerpo como forma sustancial del mismo. Llámase *forma*, como ya sabemos, aquel principio que comunica ser propio al sujeto con quien se une; *for-*

ma sustancial, pues, es aquel principio que al sujeto comunica ser sustancial. Esto explicado, tendrémos que para que el alma sea *forma sustancial del cuerpo*, debe unírsele en tal manera que le infunda un ser sustancial.

2. Siendo esto así, la enunciada verdad sobre que el alma intelectiva del hombre constituye la forma sustancial de su cuerpo, es un mero corolario de la ya expuesta doctrina sobre el principio vital del compuesto humano. Ciertamente, dado que el alma intelectiva sea principio vital único en el hombre, hai que tenerla por fuente primitiva, no solo de las operaciones propias que ella ejecuta en virtud de su naturaleza espiritual, es decir, el entender i el querer, sino tambien de aquellas otras operaciones vitales que el alma comunica al cuerpo, es decir, el sentir, el moverse i el vejetar. Ahora bien, lo que sea fuente primitiva de las operaciones de un sujeto, tiene que ser tambien forma sustancial del mismo, pues so pena de negar el incontrastable principio de que toda operacion corresponde a la naturaleza del ser operante, por el hecho mismo de ser el alma fuente primitiva de las operaciones del cuerpo, tiene que ser tambien fuente de su ser sustancial. I en efecto, limitándonos a la vida sensitiva, ya dejamos probado ántes que no es el alma sola quien siente, sino el cuerpo animado. Pues bien; para que los órganos animales tengan inherente como propiedad suya la virtud sensitiva, forzoso es que el ser mismo de quien tal virtud procede, esté en los órganos como propiedad natural intrínseca de ellos; pero como este ser no es otro sino el del alma sensitiva, pues que sin alma no se puede sentir, forzoso es que el cuerpo participe del ser mismo del alma sensitiva, si en él han de pulular las facultades sensitivas. Pero es así que este ser en el hombre no se distingue del de su alma intelectiva, pues uno es en el ser humano el principio vital; luego, no hai medio: o negar que el cuerpo reciba del alma la virtud de sentir, admitiendo con Platon que solo el alma es quien siente, i no el compuesto de cuerpo i alma; o proclamar, con Aristóteles i Santo Tomas, que el alma intelectiva está unida al cuerpo como principio que le co-

munica el ser sustancial, i por consiguiente, como forma sustancial del mismo cuerpo.

Corrobórase esta verdad por cuanto dejamos dicho acerca de la unidad personal i natural del hombre. En efecto, dado que alma i cuerpo juntos forman un solo subsistente i una sola persona, forzosamente una sola es la subsistencia en el hombre; subsistencia quo procediendo del alma, es la que vivifica al cuerpo; i siendo esto así, claro está que el cuerpo, durante su union con el alma, no subsiste por sí mismo, i por tanto que no posee independientemente del alma ser actuado i completo en la plena invidualidad de existencia. I es así que tampoco por razon de su naturaleza posee el cuerpo este ser, pues que alma i cuerpo no existen *in actu* como dos sustancias, sino quo de entrambos resulta constituida la sustancia única a quien llamamos *hombre*; luego uno solo e idéntico es el ser sustancial comun a entrambos; porque si cada cual de ellos tuviese un ser propio i privativo *in actu*, formarian dos naturalezas o sustancias con mútua relacion sin duda entre sí pero no una sustancia sola. La union, pues, entre los dos elementos constitutivos del hombro debe ser tal que el uno dé el ser i el otro lo reciba; porque solo así cabe concebir identidad en el ser de dos cosas. O de otro modo: entre dos principios, ambos reales, no cabe concebir identidad do ser sino en cuanto uno sea fuente de *actualidad*, i otro sea sujeto *potencial*, i como potencial, indeterminado de suyo en órden al ser *in actu*. Pues bien; en el hombre, su cuerpo es este sujeto potencial, que por lo mismo no puede obtener su perfeccion natural i propia sino vivificado por el alma: con el alma es *carne viva*, que vejeta, siente i se mueve; sin el alma es cadáver inerte, mera materia bruta; luego el alma le hace ser *in actu* lo que es sustancialmente en el hombre; luego el alma es su verdadera forma sustancial, o sea el principio que intrínsecamente le comunica ser sustancial.

ARTÍCULO III.

Sistemas acerca de la union entre el alma i el cuerpo.

1. Desde que Descartes, rompiendo con la antigua tradicion científica acerca de la union sustancial del compuesto humano, dividió de la sustancia del alma la del cuerpo, tomaron parte en la liza filosófica dos cuestiones verdaderamente ridículas: una sobre lo que se llamó *el comercio* del alma con el cuerpo, i otra sobre *el sitio del alma*. Dirémos algo de estas dos famosas elucubraciones, no tanto por consignarlas cuanto para que de su exposicion misma i análisis resulte confirmada nuestra preinserta doctrina respecto del particular.

2. Para ver de explicar el susodicho *comercio* entre el cuerpo i el alma, tres hipótesis fraguaron los filósofos posteriores a Descartes, a saber: el *Ocasionalismo* de Malebranche; la *Armonía prestablecida (præstabilita)* de Leibnitz, i el *Influjo físico* de los partidarios de Locke (1). Examinemos singularmente estos tres sistemas.

3. OCASIONALISMO.—Tan luego como Malebranche hubo negado toda actividad a las criaturas, dedujo de este su principio jeneral que no siendo causas reales *las segundas causas*, sino meras *ocasiones* de los fenómenos naturales, carecen de virtud para producir por sí mismas efecto alguno, i solamente la tienen para determinar a Dios a obrar de tal o cual modo en tal o cual momento. De este principio jeneral, aplicado al alma humana, se enjendró el sistema de las *causas ocasionales*. Segun este sistema, la union del alma con el cuerpo consiste en que Dios, *con ocasion* de los

(1) No he mencionado el sistema llamado del *mediador plástico*, tan sin razon atribuido a Cudworth, porque creo que lo absurdo mismo del tal sistema excusa de toda refutacion. Enséñase en él que entre el alma i el cuerpo media una sustancia, inmaterial i material simultáneamente, que por su lado material se comunica al cuerpo, i por su lado inmaterial al alma. Como se ve, el desatino de semejante teoría es demasiado palpable, pues admite cosa tan esencialmente contradictoria como es una sustancia material e inmaterial a un mismo tiempo. Por otra parte, la tal teoría ni siquiera ha sabido plantear el debate, el cual no versa sobre la comunicacion entre lo material con lo material, i lo inmaterial con lo inmaterial, sino entre lo material con lo inmaterial, o sea del cuerpo con el alma.

movimientos del cuerpo, produce en el alma percepciones correspondientes, i *con ocasion* igualmente de los apetitos del alma, produce percepciones correspondientes en el cuerpo. Es decir, cuando el alma quiere mover un brazo, Dios con motivo de este querer del alma, va i mueve el brazo; del propio modo, cuando nuestro cuerpo ejecuta algun movimiento, Dios toma pie de aquí para producir en el alma una sensacion correspondiente. Dios, pues, es causa eficiente única de las operaciones del alma i de los movimientos del alma i de los movimientos del cuerpo, i por consiguiente, entre el cuerpo i el alma no hai otro jénero do union sino la que existe entre los cubiletes manejados i movidos a un mismo tiempo por un solo prestidijitador. Tal es en suma el sistema de las causas ocasionales: este antojo, tan depresivo de la majestad divina como de la dignidad humana, fué lo que Malebranche sacó sin duda del *Tratado* cartesiano acerca del *Hombre.*

4. Cuando el tal sistema no tuviese contra sí razones directas que ponen de manifiesto su falsedad, siempre mereceria ser calificado de hipótesis absurda: *hipótesis* digo, porque confesando Malebranche i todos los cartesianos que el modo de la union entre el cuerpo i el alma nos es desconocido, profesan por lo mismo que solo con hipótesis se lo puede explicar; i añado que esa hipótesis es *absurda* porque aun dado que efectivamente ignoremos el modo de la union entre el cuerpo i el alma, el supuesto de Malebranche seria siempre inadmisible.

En efecto, para que una hipótesis sea de recibo, menester es: 1.° que no parta de un principio evidentemente falso; 2.° que proceda en todo rigor; 3.° que sea útil a la explicacion del hecho. Pues a todas estas tres condiciones falta la hipótesis de Malebranche.

En primer lugar ¿cuál es el principio de que parte? pues es el absurdo de que las causas segundas carecen de toda actividad intrínseca para producir por sí mismas efecto alguno. Falso, falsísimo, i desde luego contradictorio, porque si Malebranche admite *causas segundas*, tiene que concederles virtud de producir algo, pues quien dice *causa*, dice principio productivo de algun efecto. Pero aun suponiendo que contra el comun lenguaje, ese filósofo diese a la

voz *causa* un significado arbitrario, i entendiese por *causa segunda* el mero ser, de todos modos su principio continuaria siendo falso, pues él no niega que el *yo* i los cuerpos sean verdaderas *sustancias*, i una vez concedido esto, no puede negar tampoco que esas sustancias posean alguna actividad intrínseca, es decir, que sean verdaderas *causas*: i no puede negar esto, porque siendo el *obrar* una derivacion natural *del ser*, necesariamente allí donde haya sustancialidad de ser, tiene que haber tambien intrínseca virtud de obrar; es decir, tiene que haber *causalidad*. Cabe concebir el ser no activo como mera *potencialidad*, o como apto para pasar al estado de actual existencia; pero subsistencia *actual*, no dotada de virtud operativa, es decir, existencia vana, sin fin alguno i sin medio alguno de realizarlo, es puro i simplemente un concepto absurdo.

La experiencia confirma aquí el dictámen de la razon, atestiguándonos que en el acto del sentir, el alma es pasiva, o que no siente sino en virtud de la accion que los objetos sensibles ejercen sobre nuestros sentidos: del propio modo, la conciencia nos atestigua que el alma, pasiva en el sentir, es de por sí causa activa en ciertas operaciones, por ejemplo, del entender i del querer. Hé aquí como la actividad de las causas segundas nos es manifiesta no solo por la razon, sino tambien por la experiencia. I no se me diga que esta persuasion enjendrada en nosotros por la conciencia, puede ser errónea; pues si bien la conciencia puede errar cuando se trata de dar la razon de un hecho, no así en el caso presente, en que su error equivaldria a destruir el hecho mismo; porque si efectivamente Dios fuese causa eficiente i próxima de nuestras sensaciones i de los movimientos de nuestro cuerpo, no será verdadero el testimonio de nuestra conciencia cuando nos dice que experimentamos tal o cual pasion en nuestro cuerpo, i que producimos tal o cual accion sobre el cuerpo mismo con actividad propia nuestra.

Ultimamente, la actividad del *yo* i del *no yo*, i de todas las causas segundas en jeneral, no puede ser negada sin incurrir en panteismo; porque si una sola es la causa del universo, única será tambien su sustancia, como quiera que para nada es menester la existencia de lo que nada

obra, i si por divino se tiene el obrar del universo, por divino puede tenerse tambien su ser. Es decir que el principio jeneral en que Malebranche funda su hipótesis de las *causas ocasionales*, es en sí absurdo, i ademas conduce al panteismo de Spinosa.

Pero hemos dicho ademas que lo que esa hipótesis tiene de absurdo, eso mismo tiene de inútil. Al aventurarla Malebranche, hízolo porque no sabia cómo explicar la recíproca accion entre el alma i el cuerpo: pero el que sea inexplicable un hecho, no abona el declararlo imposible ni el recurrir a hipótesis verdaderamente desesperadas como lo es ésta del filósofo oratoriano sobre la intervencion de Dios en calidad de causa única e inmediata de las operaciones del alma i del cuerpo.

Por último, la hipótesis que vamos refutando, destruye el hecho mismo que con ella se quiere explicar, a saber la recíproca accion entre el alma i el cuerpo. Este hecho, como atestiguado por la conciencia; no se le puede poner en duda, i el oficio de la especulacion se limita a ver de explicarlo. Ahora bien: ¿qué hace para esto Malebranche? pues con poner la hipótesis de la intervencion inmediata de Dios como causa única de los efectos armónicos entre el alma i el cuerpo, destruye en resúmen el hecho de la accion recíproca de estos dos elementos del compuesto humano, i con esto, no solo niega lo mismo que se propone explicar, sino que contradice a toda la economía de la Divina Providencia que, así como mantiene el ser de cada cosa, mantiene tambien la actividad propia de cada ser.

5. Pero el *ocasionalismo* es, no solo una hipótesis arbitraria i de todo punto improcedente, sino que ademas es una doctrina de suyo absurda, pues que niega radicalmente la unidad sustancial entre el alma i el cuerpo; unidad que en efecto queda destruida desde el momento que prescindiendo de todo vínculo real entre esos dos constitutivos del hombre, se los tenga por dos sustancias cada cual de ellas de ser independiente i completo, i por sujetos diversos de pasiones exclusivas i completamente extrañas las del uno a las del otro. Pues esto hizo cabalmente Malebranche con su hipótesis de las *causas ocasionales;* por un lado, con

hacer consistir la union de esos dos elementos en su mera conformidad extrínseca producida por la primera causa que mueva el alma al tenor de los movimientos del cuerpo, i viceversa, destruyó todo vínculo real entre la una i el otro; i del propio modo, con negar toda actividad intrínseca del alma en el cuerpo, i con tenerlos por dos sustancias completa cada cual e independiente, anuló la unidad sustancial del hombre, como quiera que esta unidad desaparece miéntras no se considere a sus dos elementos constitutivos como dos principios *consustanciales* en la unidad de una tercera sustancia.

6. No ménos que absurdo en sí el sistema de Malebranche, es funesto en sus conclusiones rectamente lójicas, quo no son otras sino *idealismo* i *fatalismo*. El idealismo en efecto es un error inevitable, como ya ántes de ahora lo hemos demostrado, cuando quiera que se prescinda de la esencial relacion entre las sensaciones i los cuerpos, término de ellas. Pues bien, el *ocasionalismo*, con hacer al alma independiente del cuerpo, rompe todo vínculo esencial entre la sensacion i el objeto sentido, porque este vínculo esencial no se concibe sino en cuanto se considere a la sensacion como término suscitado en el alma por la accion de los cuerpos; i esto justamente no cabe en el sistema de Malebranche, pues que segun él, por una parte, el cuerpo no ejerce influjo alguno intrínseco en el alma, i por otra parte, la sensacion es un producto directo e inmediato do la intervencion divina.

Hemos dicho que otra conclusion lójica de este sistema es el *fatalismo*. Claro está: si Dios es causa única productora de los actos de mi alma, ya no es mi alma quien entiende, sino Dios quien entiende en mi alma: i entónces ya se acabó de todo punto el libre albedrío.

7. Armonía prestablecida *(præstabilita)*.— Llámase así al sistema construido por Leibnitz para explicar la union entre el alma i él cuerpo. Viendo este filósofo que el principio jeneral en que se apoyaba el *ocasionalismo* de Malebranche, es decir, la negacion de toda actividad en las causas segundas, era absolutamente incompatible con la razon i con la experiencia, echó por camino diametralmente opuesto, i no solo profesó que las causas segundas

estaban dotadas de intrínseca actividad, sino que en esa actividad consistia cabalmente la esencia de las mismas.—Toda causa segunda, dijo, es una sustancia, una *mónada*: es así que la esencia de la *mónada* consiste cabalmente en ser activa; luego toda causa segunda es esencialmente activa.—De este modo refuta Leibnitz el falso principio jeneral en que funda Malebranche su sistema; pero conviniendo luego con él en que existe verdadera i real reciprocidad de accion entre el alma i el cuerpo, disiente de él sin embargo al profesar que la relacion i conexion entre estas dos sustancias penden, no de la intervencion inmediata de Dios, como enseña el *ocasionalismo*, sino de la lei que Leibnitz denomina *armonía prestablecida*.

Segun esta fórmula del sistema leibnitziano, Dios, ántes de juntar el cuerpo con el alma, previendo toda la serie futura de modificaciones i afecciones respectivas, juntó a cada cual de las almas con cada cual de aquellos cuerpos cuyas privativas modificaciones correspondieran exactamente a las privativas afecciones del alma con quien le tocase andar junto; resultando de aquí que si bien las dos series respectivas de hechos propios del alma i del cuerpo son independientes una de otra, se hallan, sin embargo, por *preordinacion* divina armonizadas entre sí de manera que se correspondan mútuamente con perfecta fidelidad; así, por ejemplo, tan luego como el alma forma un acto con el cual quiere que el respectivo cuerpo se mueva de un lugar a otro, el cuerpo en efecto se mueve; i viceversa, tan pronto como el cuerpo se mueve por impulso de su fuerza propia e intrínseca, el alma percibe adecuadamente este movimiento. Pero esta correspondencia fiel entre las respectivas series de modificaciones del alma i del cuerpo, es efecto de una armonía que, como inmutable en sí, no implica reciprocidad intrínseca de accion entre esas dos sustancias constitutivas del *hombre*, sino que se halla *ab æterno* prestablecida por Dios.—A esto se reduce el sistema de la *armonía prestablecida*. Examinémosle.

8. Mérito insigne de Leibnitz fué el haber advertido que negar toda actividad intrínseca a las sustancias segundas, abria de par en par las puertas al Spinosismo; pero desdoróse este acierto del filósofo aleman con profesar que

en ser activas consistiese la esencia misma de las *mónadas* o sustancias; porque entre decir que toda sustancia ha de tener forzosamente una actividad propia, lo cual es cierto, i decir que en esta actividad consistia el ser mismo de la sustancia, media una diferencia de que no se puede prescindir sin identificar en las sustancias creadas el ser i el obrar; identificacion que tambien abre las puertas al panteismo.

9. Pero es el caso, que aun admitido el principio de la *Monadolojía* leibnitziana, el sistema de la *armonía prestablecida* no puede ser aceptado ni como hipótesis procedente ni como doctrina abonada para explicar la union del alma con el cuerpo. Por de pronto, para hipótesis, le faltan condiciones de tal: desde luego es falso el principio de que parte, pues que se funda en negar toda recíproca accion extrínseca entre las sustancias, i este es un hecho cuya autenticidad no se destruye por la razon con que Leibnitz le impugna; pues en la accion transeunte no se necesita que el ser de la causa se trasmita al del efecto, sino que basta con que la causa dé el ser a algo que no lo tuviese. Tampoco el sistema de la *armonía prestablecida* puede estimarse como hipótesis útil i abonada para explicar la correspondencia entre los actos del alma i los del cuerpo, pues que ese sistema destruye con declararlo ilusorio el hecho, tan atestiguado por la conciencia, de la accion recíproca e intrínseca entre las operaciones de aquellos dos elementos.

10. I si como hipótesis no puede servir este sistema para explicar la union entre el alma i el cuerpo, no ménos ineficaz es el sistema en sí mismo. Sabemos ya que esa union es como de dos coprincipios consustanciales, en tal manera que de ella resulta el compuesto humano, sustancial i personalmente uno, i por tanto, que considerar al alma i al cuerpo en el hombre como dos sustancias independientes entre sí, equivale a negar la sustancial union del compuesto. Ahora bien, el sistema de la *armonía prestablecida*, no obstante considerar las respectivas series de hechos de esas dos sustancias, en tal modo armonizadas entre sí por divina preordinacion que mútuamente se corresponden con perfecto ajustamiento, tiénelas al cabo por recíprocamente

independientes, a manera de dos relojes que marchasen con puntualísima igualdad, pero cuyos respectivos movimientos no ejerciesen entre sí el menor recíproco influjo. Esto digo que equivale a negar, no solo la union sustancial sino toda union real entre el alma i el cuerpo, pues efectivamente no cabe union real sin alguna dependencia recíproca entre los elementos que se supone unidos, i sin que, ya no en cuanto a su respectivo ser, por lo ménos a su respectivo obrar, influyan verdaderamente de alguna manera el uno en el otro. I es así que, segun el sistema leibnitziano, nada de esto sucede, pues que parte del supuesto de que tanto el alma como el cuerpo son i obran cada cual por su propia virtud sin comunicarse recíprocamente accion real ninguna; luego admitida la doctrina de Leibnitz, el mútuo vínculo de esas dos sustancias (si vínculo puede llamarse) es meramente ideal, es decir, no tiene otra existencia sino la idea e intencion del Creador que entre ellas ha predispuesto esa armonía.

11. Conclusiones derechamente lójicas de este sistema, son tambien el *fatalismo* i el *idealismo*. En cuanto al fatalismo, se deduce tan claramente, que no se concibe cómo el claro talento de Leibnitz pudo no verlo; pues verdaderamente, si toda la serie de los actos del alma dice una relacion predeterminada *ab æterno* a toda la serie de los actos del cuerpo i de todas las *mónadas* del universo, el alma no será mas que un *automa espiritual*, como en efecto la llama el mismo Leibnitz; i entónces, por mas que este automa espiritual sea principio espontáneo de sus actos en cuanto los emitirá por su propia i adecuada virtud intrínseca, como quiera por otra parte, que carecerá de toda eficacia propia para moderar en tal o cual manera esos sus actos, claro está que todos i cada uno de ellos no serán sino resultado fatal de la serie de operaciones que como lei absolutamente necesaria los rija i determine; i siendo esto así, ya no habrá libre albedrío. Por lo que hace al *idealismo*, es no ménos lójico en el sistema leibnitziano, pues que este sistema niega todo recíproco influjo intrínseco del alma i del cuerpo, i ya sabemos que semejante negacion conduce necesariamente al idealismo.—Hé aquí, dirémos en conclusion, cómo el sistema de la *armonía prestablecida*, no

obstante partir de un principio jeneral opuesto al de que parte el *ocasionalismo*, adolece de sus mismos defectos, i abriga en su seno las mismas consecuencias.

12. Influjo físico.—Este otro sistema, tercero de los que nos hemos propuesto examinar, parece que evita los escollos de los que dejamos explicados, pues ni niega actividad a las causas segundas, como el *ocasionalismo*, ni destruye el vínculo real entre el alma i el cuerpo, como la *armonía prestablecida*, sino ántes bien, proclama que ese vínculo consiste en la recíproca accion de entrambas sustancias, con lo cual parece en efecto puesta a salvo la union real de las mismas. Tales son las razones porque muchos filósofos se han decidido en pro de este sistema denominado *influjo físico*, i siendo Rosmini uno de los que mas detenidamente lo han expuesto i sostenido, en este autor nos fijarémos para estimar la validez i precio de esa doctrina.

Compendiada la teoría de este filósofo, resulta como sigue: —Siendo el alma humana juntamente sensitiva i racional, menester es, para averiguar el modo de su union con el cuerpo, considerarla al tenor de estos dos atributos. Para ello conviene asentar las dos siguientes proposiciones fundamentales:

1.ª El alma sensitiva se une con el cuerpo por el acto mismo de la sensacion; 2.ª El alma racional se une con el cuerpo mediante la percepcion inmanente del acto sensitivo. En cuanto a lo primero, pruébase así: la esencia del alma consiste en aquella percepcion primitiva i directa que todo hombre expresa con la palabra *yo*, pues el alma es una sustancia, i la esencia de toda sustancia consiste en su acto propio: esta percepcion, primitiva i permanente, es el principio i sujeto único de todas las demas percepciones, i por consiguiente debe estimársela fundamental. En toda percepcion sensitiva, concurren dos elementos, a saber: el sujeto que siente, i el objeto sentido; pues bien, en esta percepcion fundamental, el alma es el sujeto que siente, i el cuerpo es el objeto sentido; de aquí que el alma i cuerpo concurran a formar un solo ser mediante esa percepcion, la cual sirviendo de vínculo entre el sujeto i el objeto, es causa de que el uno pueda influir con su accion en el otro. Pero el alma es no solo sensitiva, sino tambien racional, i por consiguiente hai que averiguar tambien

cómo se une al cuerpo en calidad de racional. Pues se une en cuanto intelectivamente percibe la expresada percepcion sensitiva. En efecto, por un lado, tenemos percepcion primitiva i fundamental de la esencia, i por otro tenemos intuicion primitiva del ente ideal i posible. Ahora bien, la razon aplicando este ente posible a la percepcion sensitiva fundamental, percibe intelectivamente, junto con el objeto sentido, el acto mismo de su sensacion, i en esta percepcion intelectiva consiste la union del alma racional con el cuerpo.

13. Tal es en compendio el sistema del *influjo físico*, sistema ciertamente ménos absurdo que los otros ya refutados, pero no mas abonado para explicar la union del alma con el cuerpo. Lo examinaré primero en sí mismo, i luego el modo con que Rosmini lo expone. Examinado en sí mismo, hallamos que este sistema hace consistir toda la union del alma con el cuerpo en la recíproca accion de entrambos, i yo digo que si en esto solo consistiera esa union, dejaria de ser sustancial. Prueba.—El obrar no es primitivo efecto del ser, sino del existir, o la operacion es fruto de la existencia, i de ella nace como de la causa el efecto; no ha de tenérsela, pues, como *acto primo*, es decir, no ha de tenerse el obrar como atributo por quien la cosa subsista en sí misma, sino como *acto segundo*, es decir, como una añadidura del acto primo, o como aquel acto en cuya virtud el ser ya de ántes subsistente, produce otro ser, ora modificándose a sí propio, ora dando ser a otro sujeto distinto. Si la union, pues, del alma con el cuerpo no consiste mas que en su recíproca accion, tendrémos que cada cual de ellos es una sustancia de ser pleno en sí mismo e independiente del de la otra; i en este caso el vínculo que las una, no será sino un mero accidente, una mera modalidad añadida a la primitiva existencia de entrambos. I no me digan aquí los rosminianos que esta accion recíproca en cuya virtud está el alma unida con el cuerpo, es primitiva i fundamental; pues primitiva o nó, fundamental o nó, accion es, i en cuanto tal, no es sustancia, sino accidente, como quiera que solo en Dios sean una misma e idéntica cosa el obrar i el ser.

A Rosmini no se le ocultó esta conclusion, i cabalmente por ver de evitarla, se esfuerza todo lo posible en demostrar cómo la accion unitiva del alma con el cuerpo es sustancial, i al efecto intenta probar que la percepcion primitiva i funda-

mental de la sensacion, lo propio que la percepcion intelectiva de la misma sensacion i del objeto sentido, son verdaderas *acciones-sustancias*. Pero semejante principio no ha menester aquí de especial refutacion, pues ya en otros lugares dejamos bien demostrado que no se puede hacer consistir en la accion la esencia de las sustancias finitas sin peligro inminente i manifiesto de identificar el obrar con el ser, i por consiguiente, de incurrir en panteismo. Nó: la sustancia, en cuanto es *de por sí*, puede sin duda, i aun debe obrar; pero su operacion es siempre posterior a su ser.

Pero aun sin este defecto radical que la teoría de Rosmini tiene comun a todos los defensores del sistema del *influjo físico*, no serviria de modo alguno para resolver el presente problema. Por de pronto, su explicacion acerca de cómo el alma se une, en calidad de sensitiva, con el cuerpo, incurre en círculo vicioso, pues miéntras por una parte afirma que el alma no puede sentir al cuerpo, es decir, no puede unírsele, sin padecer alguna accion del cuerpo, afirma por otra parte que el cuerpo no puede ejercer accion alguna sobre el alma sin estar animado; lo cual equivale a explicar por sí misma la union del alma con el cuerpo. Pero todavía es mas singular la explicacion rosminiana sobre cómo se une el alma, en calidad de racional, con el cuerpo; pues segun Rosmini, esta union resulta de aplicar la idea del *ente posible* al término de la percepcion primitiva fundamental, percibiendo como real este propio término. I yo pregunto: de aplicar la idea de ente posible al objeto corpóreo sentido ¿puede resultar otra cosa mas que la percepcion de este objeto? I el vínculo que, por consiguiente, nazca de esta percepcion entre el alma i el cuerpo, ¿tiene otro valor sino el de la mera relacion que hai entre el sujeto que conoce i el objeto conocido? Si, pues, en solo eso consiste la union del alma racional con el cuerpo, tendrémos que esa union no es física i *real*, sino meramente *intencional*, pues en efecto, el sujeto de una percepcion no se une *real* sino solo *idealmente* con el objeto percibido. Hé aquí cómo las explicaciones de Rosmini acrecientan los inconvenientes que ya de suyo tiene el sistema del *influjo físico*.

ARTÍCULO IV.

Del sitio del alma.

1. Desde que la escuela de Descartes rompió la unidad sustancial entre el alma i el cuerpo, considerando a la primera como una especie de huésped advenedizo que llegaba de luenga rejion para poner en movimiento la máquina corporal i sacudir estos manojos de fibras a que llamamos *nervios*, comenzóse con mucha formalidad a debatir la ridícula cuestion sobre el sitio en que esté el alma. No decimos con esto que hasta entónces no hubiera surjido la tal disquisicion, pues ya por Ciceron sabíamos que algunos antiguos aposentaron al alma en el cerebro, i otros en el corazon, i algunos en el vientre; queremos mas bien decir que solo en el siglo XVII, de resultas de haber elevado la escuela cartesiana nada ménos que al grado de todo un principio la negacion de unidad sustancial entre el alma i el cuerpo, fué cuando se planteó adrede ese ridículo tema sobre el sitio del alma, poniéndola unos en el cerebro, otros en la glándula pineal, otros finalmente en donde se les antojó mejor colocada. Todas estas hipótesis, dicho se está, como que se apoyaban en el antojo de negar la union sustancial entre el alma i el cuerpo, cayeron mui luego por falta de base, i aleccionados con esa experiencia, ya los mas ilustres de entre los filósofos modernos han restaurado la doctrina aristotélico-escolástica, en la cual se enseña que *el alma está toda en todo el cuerpo*, i *toda en cada una de las partes del cuerpo.*

2. Esta sana doctrina es un mero corolario, por una parte, de la unidad del principio vital en el hombre, i por otra, de la naturaleza de la sensacion. En cuanto a lo primero, claro está que siendo la vida del cuerpo orgánico un efecto del alma, meramente sensitiva en el bruto, sensitiva i racional en el hombre, ninguna parte del cuerpo podria decirse *viva* si no estuviese *informada* por el alma. Luego si el alma ha de vivificar todas i cada una de las partes del cuerpo, forzosamente tiene que penetrarlas todas, i por consiguiente, ha de estar en todo el cuerpo. La misma consecuencia nace de considerar la índole de la sensacion, pues vemos que el alma siente

en todo el cuerpo, aunque no del propio modo; siente en el pie, en la mano, en la cabeza i en cualquier otro miembro; i es así que ningun ser puede sentir en donde él no está; luego sentir el alma en cualquiera parte del cuerpo, señal es de que está en todo el cuerpo. I como, por otro lado, sabemos que el alma es sustancia simple, i que de consiguiente no puede hallarse en lugar alguno sino con la totalidad de su ser, de aquí forzosamente se concluye que está *toda en todo el cuerpo*, i *toda en cada parte del cuerpo*.

Pero, bien que el alma esté en todo el cuerpo, no todas sus funciones sin embargo las ejerce por medio de órganos corpóreos, ni ejerce en todos i cada uno de los órganos las mismas funciones: no lo primero, porque las funciones intelectivas son esencialmente inorgánicas; i no lo segundo, porque aquellas funciones para cuyo ejercicio el alma ha menester de órganos, las ejerce en diverso modo, segun la varia aptitud i disposicion especial de cada órgano: así, por éjemplo, bien que con todos los órganos sensorios ejerza las funciones de la sensibilidad, no con todos las ejerce indistintamente, sino que ve con la vista, oye con el oido, toca con el tacto, i así de las demas sensaciones.

3. Si atendemos ahora a las razones que los cartesianos dan para fijar, digámoslo así, un nicho al alma, son tan absurdas como fútiles.—El alma, dicen primeramente, en calidad de *simple*, es un punto; luego tiene que residir en algun determinado punto del cuerpo.—¿I de dónde sacais, pregunto yo aquí a los cartesianos, que por ser simple el alma, tenga que ser *un punto*? El punto es el límite de la extension, i digo *límite* i no *principio*, porque, segun ya en otro lugar lo hemos demostrado, de puntos inextensos no se sacará jamas una extension: ahora bien, es así que el punto, en calidad de límite de la extension, no tiene existencia real, sino que es una mera abstraccion del jeómetra; luego decir del alma que es *un punto*, equivale a negarle existencia real. Pero demos que el alma, en su calidad de simple, fuera un punto, ¿en dónde colocaríamos este punto?—En el sitio determinado donde se juntan los nervios, responden los cartesianos.—¿Sí? replico yo: pues, en primer lugar, es cosa averiguada que los nervios no se juntan en punto alguno; i en segundo lugar, aunque me supon-

gais lo contrario, decidme de qué especie quereis que sea este punto donde se junten los nervios ¿será punto *físico*, o punto *matemático*? porque si es *físico*, entónces constará de millares de otros puntos zenonianos, i de consiguiente, no será verdad que el alma resida en un punto; i si es *matemático*, ciertamente no será el centro de los nervios, pues cada nervio, como doble que es, no puede servir de principio i de remate a un punto de esa especie.

4. Otra objecion pueden poner aquí los cartesianos, a saber:—Si el alma está en todo el cuerpo, tendrá que extenderse a la superficie del mismo, i por consiguiente constará de dimensiones, i por consiguiente, será material.—Esta objecion se funda en un engaño de la fantasía. Acostumbrados como estamos a ver los cuerpos ocupando espacio, en cuanto su superficie llena una parte proporcional del mismo, imajinamos que tambien el alma debe hallarse de esta propia manera en el cuerpo; pero no es así: el alma se halla en el cuerpo *como fuerza vital*, animando i vivificando todas i cada una de sus partes. Una fuerza no se divide ni comparte por el mero hecho de obrar sobre diversos puntos. Por eso Santo Tomas repite con tanta frecuencia que no ha de decirse que el cuerpo contiene al alma, sino que el alma es quien contiene al cuerpo.

5. Tercera objecion.—El excesivo meditar cansa al cerebro, i una vez desconcertado éste, como sucede en la enajenacion mental, nuestro juicio se perturba; lo cual es claro indicio de que el alma reside en el cerebro.—Para desvanecer esta objecion, recuérdese cuanto hemos dicho, al tratar del oríjen de nuestro conocer, sobre que, si bien las funciones del entendimiento no han menester para ejercerse del concurso intrínseco de los órganos, necesitan al ménos del concurso extrínseco, en cuanto el alma humana durante su union con el cuerpo, no adquiere ni aplica sus ideas sino mediante la fantasía. Esta intervencion de la fantasía, necesaria para el ejercicio de nuestra intelijencia en su presente estado, explica esa perturbacion de juicio que se sigue a las alteraciones físicas de nuestro cerebro, pues siendo éste el órgano de la fantasía, claro está que alterada su aptitud para servir como instrumento extrínseco de nuestras funciones intelectuales, naturalmente ha

de alterarse el ordenado ejercicio de las mismas. Puede en efecto nuestro cerebro cansarse de resultas de un excesivo meditar, por la continuada série de fantasmas que al efecto necesita reproducir; i en cuanto a la demencia, si bien puede depender de una causa moral, lleva siempre consigo una perturbacion física del sistema nervioso, que se encuentra en el cerebro, i a la cual sigue necesariamente la de la fantasía; tras esta perturbacion viene la del entendimiento, que no puede sin fantasmas ejercer sus funciones. Tal es la explicacion natural de los citados fenómenos psicolójicos, que la fisiolojía puede comprobar con otras muchas razones: en todo caso, de aquí no procede otra consecuencia sino que nuestras funciones intelectuales han menester del concurso extrínseco de los órganos.

CAPÍTULO IV.

De las propiedades del alma humana.

ARTÍCULO I.

Que el alma humana es espiritual.

1. Conocida ya la esencia del hombre, investiguemos ahora las propiedades del alma, que por ser quien *informa* al cuerpo, constituye el compuesto denominado *hombre*. No me propongo analizar todos los atributos del alma humana, sino solo aquellos que principalmente importa conocer bien para no errar acerca de su esencia.

2. El hombre *siente* i *entiende:* en cuanto siente, es animal; en cuanto entiende es hombre. Lo propio para sentir que para entender, necesita del alma; pero con la notable diferencia de que el alma en el sentir, bien que lo principal, no es lo único, por cuanto no ha menester del concurso de los órganos, miéntras que el alma en el entender, no solo es lo principal, sino que es el todo, dado que los órganos no toman parte alguna *intrínseca* en las

funciones intelectivas, pues que el sujeto inmediato de la inteleccion no es el compuesto animado, sino el alma sola. Siendo, pues, el alma humana principio sensitivo i principio intelijente, claro está que en el primer concepto, debe participar de la naturaleza do todo principio sensitivo, i que en el segundo concepto, debe participar do una manera de ser superior a la de este principio. Si el principio sensitivo es, como lo dejamos demostrado, *simple* de suyo, con tanto mayor razon lo será en el alma del hombre, cuanto su sensibilidad es mas perfecta que la do los brutos. Por consiguiente, todas las razones alegadas en pro de la simplicidad del principio sensitivo en los brutos, militan con mucho mayor fuerza en pro de la simplicidad de eso mismo principio en el hombre.

3. Pero el alma del hombre no ejerce solo funciones dependientes del concurso intrínseco de los órganos, sino que tambien las ejerce que de ningun modo dependen de ese concurso intrínseco, i de aquí que, por lo tocante a estas funciones, debe estar dotada de una propiedad no comunicablo al mero principio sensitivo. Pues esta propiedad que el alma humana tiene de ejercer funciones independientes de toda intrínseca intervencion de los órganos, se llama *espiritualidad*.

Consiste la espiritualidad en la aptitud que el alma tiene de *subsistir fuera del cuerpo*, o en su independencia absoluta de todo cuanto es materia. Las demas formas inferiores del hombre no subsisten por sí mismas, en cuanto, propiamente hablando, no tienen ser en sí, sino en el compuesto humano; es decir, quo si bien en sí son simples, agotan toda su eficacia en formar el compuesto, que es quien propiamente subsiste i obra. Esto es verdad aun respecto del alma de los brutos, como aparece en sus operaciones mismas, las cuales, como limitadas al mero órden sensitivo, son producto, no del alma, sino del compuesto. Por el contrario el alma humana, bien que en calidad de forma del cuerpo, le comunique el ser, tiene sin embargo en sí misma un ser propio i privativo, independiente del cuerpo. Pues en esta subsistencia intrínseca e independiente del cuerpo consiste la propiedad del alma del hombre llamada *espiritualidad*.

Para demostrar su existencia no son menester prolijos ni laboriosos razonamientos, sino que basta tomar en cuenta la operacion específica del hombre, i aplicarle el principio jeneral de la *Antropolojía:* aquella operacion consiste *en el entender*, bien que sea por via de discurso: este principio jeneral es que *el obrar del alma humana debe proporcionarse al ser de la misma*. Pues aplicado este principio a las operaciones del alma, tendrémos que la naturaleza de los actos intelectivos debe proporcionarse a la del ser intelijente: i es así quo los actos intelectivos del alma humana no han menester de concurso alguno intrínseco de los órganos, o en otros términos, son de todo punto independientes de la materia; luego tambien el ser del alma humana es privativo e independiente de la materia; o en otros términos, es *espiritual*. La demostracion me parece tan palpable i concluyente, que no ha menester explanacion alguna, por lo cual pasarémos desde luego a sus lójicas aplicaciones.

4. Esta dote insigne de simplicidad i espiritualidad del alma humana fué ya negada en lo antiguo por una secta que Ciceron con justicia apellidó de *filósofos plebeyos*, i que en la historia de la filosofía lleva el oprobioso nombre de *materialismo*. No niega esta secta la realidad de los hechos intelectuales i morales, sino quo al explicar su filiacion, cree lícito prescindir de todo principio que no sea la materia pura: de aquí que miéntras la sana filosofía distingue dos órdenes de hechos, a saber, *materiales* i *espirituales*, señalando a cada cual de ellos causa propia i privativa, el materialismo, negando esa distincion, quiere que unos i otros sean hijos de la materia pura, i enseña que las impresiones causadas por los objetos exteriores en las fibras i trasmitidas por las fibras al cerebro, se convierten, mediante elaboracion que el mismo cerebro realiza con su actividad propia, en percepciones, ideas, juicios, voliciones i demas actos del alma. Esto es cuanto los materialistas han podido averiguar acerca del asunto: su teoría entera sobre los actos del alma puede compendiarse en la siguiente fórmula, a saber: el cerebro es todo, el cerebro lo hace todo. Para fundar esta conclusion, los materialistas antiguos i modernos, se apoyan en varios

principios; pero todos concuerdan en el método; para todos efectivamente no hai otro método científico sino la mera observacion.

5. Siguiendo este método, mas bien por instinto que por reflexion, los antiguos materialistas de la escuela Jónica enseñaron que el alma humana está compuesta de los mismos elementos de que aquellos filósofos presuponen resultante la naturaleza corpórea, por ellos observada: así, por ejemplo, Tales, para quien el agua fué principio universal de la naturaleza, no vió en el alma sino un compuesto acuoso: Anaxímeno la tuvo por un compuesto de aire; para Heráclito, que consideraba al fuego como principio universal de las cosas, el alma no fué mas que una centella ígnea. Trasplantado este grosero materialismo de la escuela Jónica a la escuela física de Elea, donde ya con aparato mas sistemático lo patrocinaron Leucippo i Demócrito, fué luego victoriosamente refutado por Sócrates, Platon i Aristóteles, lo cual sin embargo no impidió que se reprodujese en la escuela aristotélica adulterada por Diccarco, Aristoxeno i Straton de Lampsaco. Pero verdaderamente hasta el siglo XVII no fué profesada esta mezquina filosofía con plena forma sistemática ni con todas sus absurdísimas conclusiones, siendo verdadero causante de esta deplorable direccion, que tomó la ciencia, el famoso Francisco Bacon de Verulamio, el cual con recomendar la mera observacion como método científico, inclinó los animos al error sensualista i materialista: de su escuela en efecto salieron el materialismo de Hobbes i el sensualismo de Locke. El primero de estos dos autores, adoptando el empirismo recomendado por Bacon, i hallándose con que la observacion no le daba noticia sino del mundo corpóreo, degradó a la filosofía llamándola *ciencia de los cuerpos*, miéntras el segundo, asentando como axiomática la duda sobre si Dios con su Omnipotencia pudo haber conferido a la materia pensamiento, puso ya en tela de juicio la inmaterialidad del alma, i abrió camino al baron de Holbach, a Helvecio, a La Mettrie i otros tales de la misma estofa para convertir impíamente en axioma inconcuso lo que el médico ingles habia propuesto como problema: desde entónces el materialismo se entronizó

en los dominios filosóficos, llegando a ser, digámoslo así, la herejía de moda. Batido en brecha i aherrojado mui luego por una hueste de verdaderos filósofos, tan pequeña como denodada, osó aventurar un nuevo asalto parapetándose tras la fisiolojía, i encomendando la partida a Bichat, Cabanis, Broussais, con otros cien fisiólogos de su especie, logró por desgracia conservar bastante vitalidad para imprimir aun hoi mismo en ciertos injenios i en ciertas obras sus tendencias i tradiciones.

Entre los varios sofismas difundidos por esa escuela de fisiólogos materialistas, figura en primer lugar el de que la expansion de la intelijencia dependa de las condiciones del organismo, i que esto explique por qué el recien nacido, cuyo organismo es todavia imperfecto, no raciocina ni entiende, miéntras con el crecer de la edad i a medida que el cuerpo va perfeccionándose, se aumenta gradualmente el juicio i la reflexion, hasta que llegando al fin la decrepitud i con ella el enflaquecimiento i consuncion de la *máquina* corpórea, torna la mente a enflaquecer i vacilar como la del niño. Todas estas vicisitudes valen para los materialistas modernos como otras tantas pruebas de que las llamadas operaciones del alma no son sino meros efectos del organismo, i por consiguiente que es supérfluo atribuir al hombre principio alguno inmaterial, i distinto de su mera organizacion física.

6. Verdaderamente el tal materialismo, lo propio el antiguo que el moderno, es una teoría tan absurdamente oprobiosa, que con razon los mas ilustres filósofos han deseado ver extirpada hasta su memoria entre los hombres, por honor siquiera de la razon humana. Nosotros ahora, para examinar cumplidamente este monstruoso sistema, expondrémos i juzgarémos su método, sus principios i sus conclusiones.

En cuanto al método, lo propio de los materialistas antiguos que de los modernos, es el empirismo, o la mera observacion como instrumento científico. Pero ya ántes de ahora hemos demostrado que la observacion por sí misma, ni sola, ni auxiliada de la induccion, puede producir ciencia, ántes bien debe parar en la negacion de toda ciencia. Los materialistas, sin embargo, forzosamente tenian que

adoptar ese método, como quiera que para ellos el hombre no posee facultad alguna superior a los sentidos, que son potencia meramente observativa: así los materialistas ponen al descubierto que su sistema no es sino conclusion lójica del sensualismo; i una vez hecha esta confesion, que tiene siquiera el mérito de ser leal, queda ya explicado por qué todos ellos intentan demostrar que los actos de la intelijencia pueden reducirse a los de los sentidos. Solo que como semejante empeño es de suyo inasequible, pues los primeros de esos actos poseen caractéres demasiado palpablemente opuestos a los de los segundos, ha sucedido lo que no podia ménos, a saber: que los materialistas no han sido consecuentes a su propósito.

En efecto, para reducir los actos intelectivos a los sensitivos (lo propio que éstos a los de la materia) preciso era observar ántes exacta i escrupulosamente los unos i los otros; pero como quiera que haciéndolo así, el observador no puede ménos de notar las graves diferencias que hai entre los actos citados, de aquí que su misma tarea observativa le muestre imposible el reducir los unos a los otros. Si pues los materialistas fuesen consecuentes al empeño de no usar otro instrumento científico sino la observacion, parece que deberian renunciar al principio fundamental de su sistema, que consiste en reducir a un solo órden todos los actos humanos; pero léjos de esto, lo que hacen es sacrificar a este su principio el propósito de no atenerse sino a los datos deducidos de la observacion, i de esta manera, en último resultado, no logran mas que fundar una ciencia quimérica i estéril, destituida cabalmente de todo apoyo en la observacion misma.

7. Si absurdo es el método de los materialistas, no lo son ménos los principios con que presumen de justificar su sistema. A dos pueden reducirse estos principios, a saber: 1.° Es posible que la materia piense; 2.° el proceso del pensamiento depende del organismo. De estos tales principios, el primero es absurdo, i el segundo no sirve a los materialistas para justificar su sistema. Pruebo lo absurdo del primer principio con la siguiente demostracion:—Siendo toda facultad una derivacion natural del ser respectivo, i no cabiendo por otra parte en un mismo ser caractéres

opuestos i contrarios, es imposible que un mismo ser posea facultades opuestas i contrarias: es así que la facultad de pensar es opuesta i contraria a los atributos de la materia; luego no puede la materia poseer esa facultad.

Siendo en efecto propiedad esencial de la materia la extension, i dependiendo de esta propiedad, segun lo confiesa el mismo Locke, todas las demas que a la materia competen, necesariamente de la extension habria de derivarse en la materia esa facultad de pensar. Ahora bien, basta comparar entre sí la índole de la materia i la facultad de pensar para ver desde luego la imposibilidad de semejante derivacion; pues quien dice *extension*, dice multiplicidad de partes puestas fuera unas de otras, i por consiguiente, si la facultad de pensar incumbiese a la materia, tendríamos que el pensamiento, efecto de esa facultad, habria de ser pertenencia de un sujeto múltiple; lo cual es inadmisible por la siguiente sencillísima razon, a saber: El pensamiento, como indivisiblemente uno que es, abraza el objeto pensado todo entero, bien que no todo entero segun el modo con que sea conocible: pero esta unidad sintótica del pensamiento seria imposible si el principio intelijente fuese material, porque lo contrario no podria suceder sino de uno de estos dos modos, a saber: o que el sujeto intelijente material pensase con cada cual de sus partes (pues compuesto de partes habia de estar siendo material) una parte del objeto, o que con cada cual de esas mismas partes pensase al objeto entero; dado el primer supuesto, ya no habria unidad en el pensamiento; i dado el segundo, tendríamos que en cada pensamiento habria tantos pensamientos totales cuantas fuesen las partes constitutivas del sujeto intelijente material; lo cual repugna a la razon i al testimonio de la conciencia.

Ademas, para que la materia tuviese pensamiento, o facultad de pensar, seria preciso, o que Dios hubiese dado a las partes de la materia un jénero de union apta para que de ella resultase facultad de pensar i despues pensamiento, o que hubiese creado en la materia una facultad de pensar, distinta de las propiedades de la materia. La primera de estas hipótesis es de suyo insostenible, i la segunda prueba consigo misma lo absurdo de la duda de

Locke. Digo que es insostenible la primera hipótesis, porque si la facultad de pensar pudiera ser resultado de tal o cual determinada disposicion de partes de la materia, seguiríase de aquí la desatinada conclusion de que la materia posee, de suyo i desde el primer instante de su ser, la facultad de pensar, como posee rotundidad, figura i demas propiedades esenciales i privativas de la materia. I digo tambien que la segunda de esas hipótesis prueba consigo misma lo absurdo de la duda de Locke, porque si la facultad de pensar es creada por Dios en la materia, i no se deriva de las propiedades de la materia misma, claro está que tambien la sustancia intelijente ha sido creada por Dios; pues no cabe que exista facultad de pensar sin que subsista la sustancia intelijente, pero si la facultad de pensar ha sido creada por Dios en una sustancia intelijente, como efectivamente lo ha sido, claro tambien está que poseyendo la sustancia intelijente, como en efecto la posee, una subsistencia propia i distinta de la de la materia, no puede esa facultad ser un *modo* de la materia, por la misma razon que no puede ser modo de la materia la sustancia a quien esa facultad pertenece. Por consiguiente es absurdísima la duda de Locke sobre si Dios pudo conferir pensamiento a la materia; es decir, si pudo dar a la materia una propiedad que la materia no puede tener.

8. Todas estas observaciones son tambien aplicables a refutar a los fisiólogos materialistas cuando convirtiendo en tésis la hipótesis de Locke, afirman que todos los actos vejetativos, sensitivos e intelectivos del hombre son mero resultado de una elaboracion del cerebro. ¡Cómo si el cerebro, que es un poco de materia, i por consiguiente, compuesto de partes unas fuera de otras, pudiera ser principio sensitivo o intelijente! Para ver de demostrar los fisiólogos materialistas este su absurdo sistema, recurren a la dependencia que lo moral tiene de lo físico en el hombre; pero esta dependencia no probará nunca que principio jenerador de las funciones vejetativas, sensitivas e intelectivas sea el cerebro. En primer lugar, hai harta lijereza en deducir de esa dependencia la materialidad del principio sensitivo e intelijente, pues el depender una cosa de otra, prueba que tienen entre sí algun vínculo, no que sean

idénticas. ¿Qué dirian los fisiólogos materialistas si yo discurriese, por ejemplo, así: la chispa de fuego que brota de un hierro candente, depende del hierro; luego la chispa es lo mismo que el hierro?

En segundo lugar, aun prescindiendo de esta deduccion ilejítima, el depender lo moral de lo físico en el hombre, nunca probaria que uno fuese el principio de los actos privativos de cada cual de estos dos órdenes. Ciertamente, en el hombre hallamos tres especies de funciones vitales, a saber, vejetacion, sensibilidad e intelijencia: de estas tres funciones, las dos primeras no es estraño que se modifiquen al tenor de las variaciones orgánicas del cuerpo, pues siendo necesarios los órganos vejetativos para las funciones meramente vitales, i los órganos sensorios para las funciones sensitivas, claro está que todas las causas capaces de influir en la perfeccion o imperfeccion de los órganos internos o externos tienden naturalmente a modificar las potencias que para sus funciones necesitan de ellos. Lo propio puede decirse de las funciones intelectuales, que ciertamente como lo acredita la experiencia, se ejercen con perfeccion proporcionada a las disposiciones del organismo: pero este jénero de relacion puede proceder de la natural union que el alma tiene con el cuerpo, i do la dependencia en que el entendimiento está de la fantasía, mas no destruye por cierto la enerjía extraordinaria con que muchas veces el entendimiento piensa i la voluntad se determina a despecho de toda la flaqueza i decrepitud imajinables del hombre físico. Hecho es este notado por los mismos fisiólogos, i que deberia bastar él solo como prueba de cuán vanamente los materialistas, para sostener su absurdo empeño, recurren a la ciencia fisiolójica.

9. Visto ya cuán insostenible es el materialismo en sí mismo i en los principios de que parte, dicho se está cuán absurdas tienen que ser tambien sus conclusiones. En efecto, si todo es materia, no hai Dios, ni causa intelijente rectora del universo, ni órden espiritual, ni objeto final alguno, ni libre albedrío, ni lei moral, ni vida eterna; nada sino fatalismo puro. Renunciemos, pues, a cuanto hai mas sublime i santo en la vida; despidámonos de la relijion, de la virtud, de la fe, del amor, del derecho i de la

libertad. ¡Oh! semejantes conclusiones, por fortuna, son tan contrarias a la naturaleza del hombre, que los materialistas mismos las niegan i rechazan en su vida práctica.

ARTÍCULO II.

Que el alma del hombre es inmortal.

1. Por el don do la espiritualidad el alma del hombre se eleva sobre la del bruto cuanto lo espiritual excede en alteza a lo que solo es inmaterial. Ahora bien, el alma del hombre, por esta su misma dote excelsa de la espiritualidad, no puede perecer con el cuerpo, sino que ha do tener una vida propia i ulterior: esta vida propia del alma es la que se llama *inmortalidad*. Hé aquí la augusta verdad, eje sobre que jira la vida moral del hombre, pues que negada esa verdad, no solamonte desapareceria del humano corazon la mas dulce esperanza, sino tambien do la humana sociedad quedaria borrado el órden todo entero de la justicia. En efecto, si al morir el cuerpo, muriese con él todo el hombre; si la vida terrenal fuese todo para el hombre, su único bien, su esclusivo fin último, derecho tendria absolutamente ilimitado a gozar de ella i conservarla sin reconocer lei ni obligacion alguna superior al interes material, i por consiguiente, en su derecho estaria no cuidándose mas quo de amontonar sobre sí riquezas, honores, poder, placeres, en suma, satisfaccion de todo apetito sensual, contentamiento de todo jénero do pasiones. Si todo acaba para el hombre en este mundo, aquí solo está su felicidad suprema, i entónces todo sacrificio es absurdo, la virtud no tendrá razon de ser, pues que la virtud no consiste sino en el predominio efectivo de la razon sobre los apetitos desordenados, i no podria llamarse desordenado apetito alguno, como quiera que todos ellos se encaminarian al conseguimiento de la felicidad única, la cual consistiria en apurar durante ol mayor número posible de tiempo la mayor suma posible de todo jénero de goces. Por el contrario, si el alma es inmortal, si el último fin del hombre no reside en esta baja tierra sino que

le aguarda mas allá del sepulcro, entónces ya lo que a la criatura racional importa como blanco final de sus deseos i de sus actos, no es el bien vivir sino el bien morir, no el goce sino el deber, no el cuerpo sino el alma.

Tal i tan insuperable es el abismo que separa estos dos aspectos por donde puede ser mirada la vida del hombre. No es por tanto de extrañar que la Sapientísima Providencia de Dios, léjos de abandonar la solucion de este importantísimo problema a la especulacion de los filósofos, la haya grabado en la mente de los hombres, hasta el punto de que entre todas las creencias profesadas por el jénero humano, ninguna exista ni tan universal ni tan inconmovible como la inmortalidad del alma. En todo lugar i tiempo, todos los pueblos, en todo grado de cultura, nos han dejado huellas de que esperaron para el alma humana una vida ultraterrena: dícenlo sus costumbres, atestíguanlo sus ceremonias, cántanlo sus poetas, consígnanlo sus historiadores, resultando de aquí comprobado que esa verdad augusta es anterior a toda filosofía, pues que la vemos profesada por pueblos en quienes la especulacion filosófica o no existió de manera alguna, o existió con una vida, digámoslo así, rudimentaria. En la cuna misma de toda nacion, la historia nos muestra ya arraigada esa creencia como un hecho inmemorial, cierto, universal i permanente. Ahora bien, todo en el órden natural tiene su lei, i ninguna lei existe en vano: i pues a la filosofía incumbe dar las razones últimas de los hechos naturales, investigar debe la de una creencia dotada de tales caractéres.

Pero ¿cabe en efecto demostrar científicamente esa creencia? La escuela escocesa, con aplicar a las ciencias especulativas i morales el método adoptado para las ciencias naturales por Bacon, niega tenazmente a la filosofía toda competencia para demostrar la inmortalidad del alma; pero mui al contrario i con mui justa razon lo piensan cuantos han escudriñado la impotencia del psicolojismo empírico. Sí: la razon humana puede con científica certeza demostrar el inconmovible fundamento de esta universal creencia en la vida futura del alma del hombre. Vamos a probarlo.

2. Hemos visto ya que el alma, por razon de su espiritualidad, tiene aptitud para poder subsistir independientemente del cuerpo, pues que si bien es forma sustancial del cuerpo miéntras con él está unida, posee sin embargo una vida propia suya de que el cuerpo no participa; vida en cuya virtud tiene ser privativo i distinto del ser del cuerpo, i que como tal, puede por consiguiente subsistir i obrar independientemente del cuerpo. Ahora bien, si el alma puede subsistir independientemente del cuerpo, claro está que la disolucion del cuerpo no lleva en pos de sí la muerte del alma; muerte que seria inevitable i lójicamente necesaria si el alma fuese material como el cuerpo, o si no pudiera subsistir sin depender del mismo; cosas ambas que implicarian negacion de la inmaterialidad, o cuando ménos de la espiritualidad del alma, pues que si el alma no es material, no puede disolverse cuando el cuerpo, en razon a no tener como él partes solubles, i si es espiritual, puede tener vida independiente de la del cuerpo.

La razon porque el alma, dado que puede subsistir despues de morir el cuerpo, puede tambien existir independientemente del mismo, es manifiesta: héla aquí: Considerada la vida en lo que hemos llamado su *acto segundo*, es natural efecto de una subsistencia vital; pero considerada en su *acto primo*, es el ser vital mismo en cuanto constituye principio interno de accion. Si, pues, el alma humana, que es un viviente racional, puede subsistir sin el cuerpo i ejercer independientemente de él algunas de sus funciones vitales, claro está que puede *sobrevivirle*. ¿I qué otra cosa es esta supervivencia del alma sino aquella condicion de la misma que denominamos *inmortalidad?*

—Pero si el alma, se nos puede argüir aquí, no entiende sin fantasmas; i si este su modo de obrar es inasequible cuando esté separada del cuerpo, tendrémos que al subsistir sin el cuerpo, existiria inactiva; es así que esto no puede concebirse, pues el signo cabalmente de que un ser vive es el que obre; luego el alma no puede subsistir separada del cuerpo.—Este argumento supondria en quien le hiciese que no habia comprendido bien la razon porque, en el presente estado del hombre, no puede el alma entender sin alguna prévia representacion sensible formada

en la fantasía. Nó: esa representacion previa no os requisito esencial i absolutamente necesario do la inteleccion, sino que lo es accidental; dura lo que dure la union del alma con el cuerpo; rota esta union, el alma empieza a existir en la condicion do las sustancias separadas, i por consiguiente a obrar como ellas de un modo mas perfecto, es decir, con el entendimiento solo.

Otra prueba tendrémos do la inmortalidad del alma si miramos a lo que es propio de su perfeccion. La perfeccion del alma humana, por su calidad misma do naturaleza racional, consiste en la ciencia, como complemento de la intelijencia, i en la virtud, como complemento do la voluntad: es así que tanto la ciencia como la virtud so acrecientan i depuran en proporcion de lo que se alejan del cuerpo; pues que tanto mas perfecto es el saber cuanto mas se abstraiga de la materia i mas se elove al órden sobresensible, del propio modo que tanto mas perfecto es el bien obrar cuanto mas domine la razon al cuerpo i mas se sobreponga el espíritu a las solicitaciones sensuales; luego término propio do la perfectibilidad progresiva del alma humana, i condicion plenamente adecuada a su naturaleza racional, será aquel estado en que separada del cuerpo, con su intelijencia mire directamente lo intelijible, i con su voluntad se determine exenta ya del obstáculo de las pasiones. I es así quo hai repugnancia absoluta en que un ser reciba daño alguno, i mucho ménos que perezca con aquello mismo quo no solo es conforme a su natural perfeccion sino que la eleva al sumo grado; luego repugna absolutamento que el alma perezca con separarse del cuerpo.

Por otra parte, el constitutivo de la perfeccion del alma humana es incorruptible, pues que la operacion propia del alma humana es el entender, i el entender dice relacion a lo intelijible, que es do suyo universal e incorruptible: es así que aquello quo constituye la perfeccion de las cosas debe proporcionarse a lo que en las cosas mismas debe ser perfeccionado; o en otros términos; es así que los *perfectivos* de las cosas deben proporcionarse a sus respectivos *perfectibles*; luego si incorruptible es el *perfectivo* propio del alma humana, incorruptiblo tiene quo ser ella misma.

Me dices aquí que Dios podria aniquilar el alma.— Cierto: *absolutamente hablando*, Dios puede aniquilar a un ser; bastaríale retirar de él la asistencia próvida con que le conserva el existir: en esto no cabe duda. Pero las cosas no se llaman corruptibles o incorruptibles en cuanto dicen relacion a este absoluto poder divino, sino a la capacidad que en sí mismas tienen de ser o no corruptibles; i ademas, lo que Dios, Autor de la naturaleza, hizo incorruptible al crearlo, incorruptible seguirá siendo, pues Dios a ninguna cosa quita aquello que es natural exijencia de la cosa misma, porque si de otro modo fuese, Dios se pondria en contradiccion consigo propio volcando el órden mismo puesto por su Infinita Sabiduría al contemplar eternamente las cosas creables. I es así que, segun lo hemos demostrado, las sustancias intelectivas, por su naturaleza misma, exijen el durar perpétuamente: luego, sin poner de modo alguno en duda el poder absoluto de Dios, procede concluir que, *segun el órden natural*, Dios no aniquilará esas sustancias. Todo esto se hará mas patente considerando algunas tendencias del alma humana, i su conexion con los atributos divinos. De aquí sacarémos algunas pruebas.

3. PRIMERA PRUEBA.—*El deseo innato de felicidad*. Ni aun los mismos escépticos niegan que existe en el hombre un deseo innato i necesario de ser plenamente feliz. Esta tendencia, que en el mero hecho de ser connatural al hombre, prueba haberle sido dada por el Autor mismo de la naturaleza, no puede ser ilusoria, sino ántes bien debe estar ordenada para obtener plena satisfaccion, miéntras el hombre mismo no le ponga obstáculo: i es así que esa plena satisfaccion no se logra en la vida presente, como quiera que lo deleznable i finito de los bienes terrenos, por ser cabalmente tales, no pueden contentar el humano anhelo, que tiene como objeto el bien absoluto; luego debe existir otra vida en que obteniendo el hombre plena posesion del Bien Sumo, pueda alcanzar su último fin propio. Si así no fuera; si disuelto el cuerpo, pereciese juntamente por obra de Dios el alma, tendríamos que Dios mismo la habria destinado a proseguir un término que jamas pudiese alcanzar; lo cual evidentemente es absurdo. No hai medio: o reconocer que Dios, conforme al propio órden natural es-

tablecido por su Infinita Sabiduría, no aniquila el alma del hombre, o admitir el absurdo supuesto de que Dios la haya destinado para un fin que no le sea dado alcanzar.

I no me digas que, por la propia razon, deberia Dios satisfacer otros muchos anhelos del hombre que o nunca o rara vez satisface, como por ejemplo, el afan de riqueza, de honores, de salud corporal i otros de su misma especie; no me digas esto, pues la satisfaccion de estos anhelos no es ni fin último del hombre ni medio necesario para que lo alcance; i la razon porque a Dios cumple satisfacer en el hombre el ánsia de felicidad sin término ni medida, consiste en que el hombre no se concibe incapacitado de obtener este jénero de felicidad que es su fin propio; porque si pudiera no ser capaz de obtenerla, resultaria el absurdísimo supuesto de que solo él entre tantos otros seres del mundo, tan inferiores, habia recibido de la naturaleza un fin que no le fuese dado obtener.

4. Segunda prueba.—*La propension del hombre a perpetuarse i dejar memoria de sí.* Esta propension es comun a los hombres de levantado ánimo i a los de apocados deseos, sin otra diferencia mas que los primeros quieren sellar su nombre con obras de injenio, de arte o de valor hazañoso, miéntras que los segundos no anhelan trasmitir memoria de ellos a su posteridad sino en legados materiales, en la casa que fabrican, en el huertecillo que plantan i en otros objetos semejantes. Pues bien, este deseo de perpetuar su memoria seria inexplicable en el hombre sin suponerle naturalmente codicioso de ser despues de su muerte recordado i alabado; pero ¿no seria inconcebible i absurdo semejante anhelo sin la creencia en la inmortalidad del alma? ¿a qué este afan de que se nos alabase o tuviese en memoria cuando ya fuésemos nada puro?

¿Cuál otra explicacion sino este afecto universal daríamos al relijioso respeto con que en todos tiempos i lugares vemos honrarse los sepulcros i la memoria de los que han vivido? No hai pueblo, efectivamente, por lejano que esté de nosotros en tiempo i en cultura, que no haya tributado honores relijiosos a sus difuntos: pruébanlo así las pompas fúnebres, los sacrificios, la veneracion a los cementerios i la indignacion contra los violadores de su recinto para to-

dos los pueblos sagrado. Pues bien; compréndese la racionalidad de estas prácticas en el supuesto de que los hombres tengan por inmortal su alma; pero prescindid de esta creencia, consideradla no depositada en la conciencia universal del jénero humano, i todos esos piadosos oficios no son ya mas que delirio ridículo e inconcebible de una pasion absurda, pues los muertos ya no podrán agradecer las honras ni dolerse de las injurias que respectivamente se tributen a sus restos inanimados. I no me repliques que este universal afecto de los hombres puede mui bien ser mero efecto de la ardiente fantasía de pueblos incultos; porque un afecto de suyo tan universal que se remonta a los tiempos mismos de la revelacion primitiva, no puede ménos de tener su raiz en la naturaleza misma del hombre. Un mero efecto de la fantasía no seria tan constante ni tan universal; porque la fantasía no es idéntica en todos los tiempos ni en todos los lugares, i si bien muchos, la mayor parte quizas de los pueblos, han podido profesar, i profesan hoi cultos fúnebres supersticiosos, ridículos, bárbaros e impíos, siempre i de todos modos, en esta misma variedad de formas de ese culto quedará como fondo la universal creencia de que aquellos seres a quienes ese culto fúnebre está consagrado, no han muerto del todo, es decir, que son inmortales.

5. Tercera prueba.—*La idea que todos los hombres tienen de virtud i de vicio.* Todos distinguimos de la virtud el vicio, i percibimos su mútua oposicion: todos execramos el parricidio, la violencia, la deslealtad, i todos concordemente ensalzamos la liberalidad, la sana fe, i el amor filial. Pues bien; ni de la moralidad de estos respectivos actos ni de su debida sancion correspondiente, podríamos tener exacta idea sin la creencia en una vida futura. El órden de la justicia pide en efecto, que el vicio no quede sin castigo ni la virtud sin premio; es así que este órden no aparece realizado en la vida presente, que tanta virtud nos muestra oprimida i tanto vicio triunfante; luego necesariamente hai otra vida en que este ineludible órden de justicia logre perfecto cumplimiento. I no me digas que la virtud lleva ya en sí mismo el premio de dar al alma paz i reposo, así como el vicio tiene su castigo en el remordimiento, porque

todo esto, si el alma no es inmortal, son palabras sin sentido. Si mi alma se extingue i aniquila conmigo, ¿qué me importan a mí el bien i el mal obrar? Para mí no habrá otro bien sumo sino gozar cuanto pueda de la vida presente, ni otro mal sumo sino perder la vida: por consiguiente, para mí no hai otra virtud sino conservar mi vida i aumentar mis goces, ni hai otro vicio sino dejar de hacer cuanto posible me sea para vivir i gozar. Es decir, que seguramente, negada la inmortalidad del alma, se trastruecan las nociones morales, i el vicio viene a ser virtud, i la virtud viene a ser vicio, i entónces, ¿qué significa eso de *paz del alma* ni de *remordimientos de conciencia*? Nada absolutamente, porque tanto la primera como los segundos presuponen esencial diferencia entre la virtud i el vicio. Nó, nó; ¿siento paz en mi alma despues de una buena accion que quizas va a costarme la vida? ¿me punza el remordimiento despues de una accion que me consta no ha de producirme en la vida actual ni la mas leve molestia? Pues esto no tiene sentido ni explicacion de ninguna especie miéntras no esté yo persuadido de que hai otra vida en la cual mis buenas acciones han de recibir premio, i las malas castigo.

6. Todas estas pruebas, deducidas de los pensamientos i afectos naturales del alma del hombre, reciben plena i maravillosa confirmacion si miramos a los atributos de Dios, señaladamente su Infinita Bondad i su Justicia. Primeramente, en cuanto Dios es Bondad Infinita, no ha podido crear el alma del hombre para aflijirla i atormentarla, sino para hacerla plenamente dichosa; i ciertamente, si al separarse del cuerpo el alma, la aniquilase Dios, léjos de ser Dios causa Infinitamente Buena, no seria, como blasfemando ha osado decirlo el ateo Proudhon, sino el mas despótico *tirano i enemigo del hombre*; pues por una parte el hombre aspiraria incesante e irresistiblemente a la felicidad perfecta, i por otra se hallaria con la manifiesta verdad de que los bienes de este mundo no sirven para satisfacer ese incesante e irresistible anhelo; i por consiguiente, viviria en perpétua contradiccion con su naturaleza misma, ser monstruoso a quien Dios habria designado un fin que jamas podria alcanzar. Repugna, pues, a la Infinita Bondad de Dios que el alma no sea inmortal.

7. Pues no ménos repugna a la soberana, infalible e indefectible Justicia con que Dios mantiene el órden fundamental del universo, dando a cada cual lo que, segun su condicion i méritos le toca. Siendo tal operacion propia de la Justicia de Dios, i por otra parte, no apareciendo a nuestros ojos mortales la manifestacion de este atributo divino que mantiene entre las criaturas intelijentes el órden, restaurando do quiera la igualdad; digo mas: siendo por el contrario cosa manifiesta que lo ordinario en la economía de la Divina Providencia es ofrecernos el espectáculo de inocentes oprimidos i de culpables afortunados, tendremos que si todo se limitase a la presente vida, la Justicia de Dios quedaria burlada, el órden universal quedaria truncado, i el mundo se nos ofeceria como un teatro de desórdenes dictados por Dios mismo.

En resúmen: la negacion de la inmortalidad del alma, o el supuesto de que el alma pueda ser aniquilada, repugna a los atributos de la Bondad i de la Justicia de Dios: es así que Dios nada hace contrario a ninguno de sus atributos, pues como Suprema Sabiduría que es, no puede obrar en contradiccion consigo mismo; luego el alma del hombre, ni tiene en sí misma principio de corrupcion alguna, ni es aniquilada por Dios, o en otros términos, es inmortal.

8. ¿Pero esta inmortalidad del alma es *temporal* o *perpétua*? Este segundo punto que debemos resolver para completar la presente investigacion, se halla implícitamente resuelto en la preinserta doctrina como un mero corolario de ella. Claro está: si el alma no puede dejar de existir, pues que ni tiene en sí misma principio alguno disolvente, ni tampoco Dios la aniquila, ningun modo hai de que pueda dejar de existir; luego posee una vida sin término; luego su inmortalidad es perpétua. Pruébase tambien con este otro raciocinio: Fin último del alma humana es alcanzar felicidad perfecta, i para eso cabalmente Dios la dotó de inmortalidad: es así que la felicidad no podria ser perfecta si su posesion tuviese término, pues que el solo temor de perderla seria un tormento tanto mas grave cuanto mayor habria de ser el bien poseido; luego, no hai medio: o admitir el absurdo supuesto de que el alma del hombre haya

sido hecha para un fin que no le sea dado alcanzar o proclamar que su inmortalidad es sin término, es decir, perpétua.

ARTÍCULO III.

De la palinjenesia, i de la metempsícosis.

1. Panteistas antiguos i modernos, partiendo todos del absurdo principio de que el alma es una emanacion o partícula, real segun unos, aparente segun otros, de la sustancia misma de Dios, concluyeron que la inmortalidad del alma no consiste sino en perder la propia personalidad e identificarse con Dios para vivir la misma vida divina. Lo que semejante doctrina tiene de absurdamente impío, eso mismo tiene tambien de lójico, pues ciertamente, una vez admitido el fundamental axioma panteístico sobre que la sustancialidad del alma humana no es realmente distinta de la sustancialidad de Dios, o mejor dicho, que el alma humana no es otra cosa sino Dios mismo manifestado bajo la forma sensible de hombre, lójico era proclamar que la inmortalidad del alma no consiste sino en despojarse el hombre de su existencia fenomenal, i dejando totalmente de ser distinto de Dios, hacerse uno e idéntico con Dios mismo. Tal es en compendio la famosa teoría conocida bajo el nombre de *palinjenesia;* teoría que, inaugurada en Oriente, importada despues a Grecia, donde sucesivamente fué profesada primero por la escuela de los Órficos i luego por la de Pitágoras, pasó a la de los Neoplatónicos, i de estos se trasmitió a los Arabes en los siglos XII i XIII. Renovados los delirios panteísticos en época posterior, resucitó junto con ellos la doctrina de la *palinjenesia* para imprimir nuevo carácter a una flamante escuela que hoi dia mismo se perpetúa en Alemania; escuela verdaderamente bosquejada por Kant, quien habiendo comenzado, en su *Crítica de la Razon pura*, por poner en duda la inmortalidad del alma, quiso luego afirmar este dogma en su *Crítica de la Razon práctica*, pero apoyándolo en bases tan deleznables como por lo visto lo era la creencia de aquel desdichado escéptico, que al fin murió dudando si habria una vida futura.

Los inmediatos sucesores de Kant, lanzándose fogosamente en la via de especulacion, no ya libre sino licenciosa, que abierta les dejaba su maestro, cambiaron en absoluta negacion la duda propuesta por él mismo acerca de la inmortalidad del alma. El torrente de este filosofismo demoledor no paró ni aun en el mismo Hegel que, convirtiendo en *Idea* el *yo* sujetivo de Kant, i teniendo al humano espíritu por una manifestacion del espíritu universal, o la *Idea*, que adquiere en el hombre conciencia de sí propia, lójicamente hizo consistir en la conciencia de ese espíritu universal la inmortalidad del espíritu humano; de manera que, para Hegel, el hombre no entra en posesion de su personalidad hasta que adquiere conciencia de ser Dios. Así destruida de hecho por aquel soñador la propia personalidad e inmortalidad del espíritu humano, que admitia de palabra, naturalmente sus discípulos, mas atentos a las doctrinas que a la forma exterior con que por el maestro la hallaron expuesta, definieron sin duda lo propio que él la inmortalidad del alma, pero al mismo tiempo proclamaron que la personalidad i la inmortalidad no son propiamente dotes del espíritu humano, sino del *espíritu universal*, o lo que aquellos desdichados llamaron Dios, en cuanto este tal Dios adquiere conciencia de sí mismo al manifestarse bajo la forma de espíritu humano. Tal es sobre este punto la teoría fundamental de la novísima escuela hejeliana conocida con el nombre de *extrema izquierda.*

2. De la doctrina de la *palinjenesia* se enjendró la denominada *metempsícosis:* hé aquí cómo. Por mas que los panteistas, en el mero hecho de identificar al hombre con Dios, no reconozcan diferencia alguna entre el modo de ser divino i el modo de ser humano, hallan ante sí demasiado evidentes para que puedan pasarlas por alto las imperfecciones a que está sujeta la naturaleza humana, i de las cuales comprenden que no caben en el concepto del ser divino. Para salvar este tropiezo, han inventado el recurso de suponer que al separarse del cuerpo el alma humana, no puede alcanzar de golpe i por ensalmo toda aquella perfeccion que al fin ha de tener cuando se identifique con Dios, i por consiguiente, que ántes de llegar a esta identificacion, necesita ir, digámoslo así, pasando por el tamiz de una serie de pruebas i expiaciones, i que las jornadas de este viaje consisten en salir de un

cuerpo para informar a otro. Si el alma se porta bien en el primer cuerpo donde, digámoslo así, pernocta, pasa a informar otro cuerpo mejor organizado; pero si por el contrario, durante su permanencia en la primera posada, se conduce con poco miramiento, en castigo tiene que buscar acomodo en otra peor, i si con esto no se enmienda, pára al fin en informar el cuerpo de una bestia. No mas que estos ridículos dislates contiene la tal *metempsícosis*; i sin embargo, despues de haber sido doctrina comun a todos los sistemas panteísticos de los filósofos orientales, fué asunto de sistemática i formal explicacion en las escuelas Pitagórica, Estóica i Neoplatónica; i hoi resucitada junto con el panteismo jermánico, tiene sectarios i mantenedores, entre los cuales hacen primer papel Michelet (de Berlin), i Reynaud.

3. Ciertamente no son menester largos ni empeñados discursos para demostrar lo irracional de estas dos teorías i su absoluta improcedencia para dar un concepto exacto de la inmortalidad del alma. Comencemos por la *palinjenesia*.

4. En dos supuestos a cual mas absurdo se apoya esta doctrina: 1.° que el alma humana sea de la misma sustancia que Dios; 2.° que para hacerse inmortal, tenga que perder la personalidad. El primero de estos supuestos incurre en un vicio comun a todas las teorías panteísticas, a saber, la identificacion de los contrarios; pues en efecto, dado que una e idéntica sea la sustancia de Dios i la del hombre, forzosamente el hombre ha de poseer todos i los mismos atributos de Dios; i hé aquí ya identificados lo Absoluto de Dios i lo contingente del hombre.

No ménos desatino es el segundo supuesto de que para hacerse inmortal el alma, haya de desnudarse de su personalidad, pues en tanto es inmortal el alma en cuanto es una sustancia racional; pero quien dice *sustancia racional*, dice *persona*, i por consiguiente en tanto el alma del hombre es inmortal en cuanto es personal, de tal manera que, suprimida la personalidad, desaparece la inmortalidad. Mejor dicho, suprimida la personalidad, desaparece la subsistencia misma, pues en tanto el alma humana se llama *persona* en cuanto es un *subsistente racional;* i por consiguiente, suprimida la subsistencia ¿qué nos queda? un puro nada, i el puro nada no puede ser inmortal, porque no puede tener atributo algu-

no. Hé aquí cómo los sostenedores de la *palinjenesia*, en el mero hecho de suponer que para ganar inmortalidad el alma, necesita perder la personalidad, suponen en un puro nada atributos del ser, i por consiguiente identifican tambien contrarios tan contrarios como el ser i la nada. Si aquí me dicen los panteistas que ellos, como que no conceden al alma sino una sustancialidad meramente fenomenal, no pueden concederle tampoco inmortalidad sino previa la anulacion de esta fenomenal existencia, yo les replicaré: pues si la existencia del alma no es mas que aparente, no me digais que el alma es inmortal de manera alguna, porque lo aparente, nada es, i lo que nada es, no puede tener propiedad alguna. Una de dos: o el alma del hombre es subsistente, o no lo es. ¿No lo es? pues entónces no es inmortal, porque nada es. ¿Es subsistente? pues entónces no fundeis su inmortalidad en el aniquilamiento de su subsistencia.

5. Vamos ahora con la *metempsícosis*, doctrina no ménos absurda que la *palinjenesia* i no ménos improcedente para explicar la inmortalidad del alma. Mirada como una extravagancia poética, no deja de tener mérito esa invencion de llevarse al alma humana viajando de cuerpo en cuerpo hasta dejarla aposentada en un astro; pero mirada con los ojos de la sana razon esa serie de trasmigraciones, se la hallará mui luego tan destituida como realmente lo está de todo fundamento sostenible.

El vicio radical de tan gratuita hipótesis consiste en que rompe toda union sustancial i real del alma con el cuerpo. Efectivamente, segun esa hipótesis, el cuerpo no es sino un lugar de expiacion para el alma; porque de lo contrario, no estaria el alma pugnando interminablemente para soltar la pesada carga de su primer cuerpo para merecer informar otro mas perfecto. Pero siendo esto así, la union del alma con el cuerpo no es mas que una pena, i si solo carácter de penal tiene esa union, ya no es ni sustancial ni natural; pues oficio de la pena es reintegrar la naturaleza, i de consiguiente no puede ser una exijencia de la naturaleza misma, porque la naturaleza tiene en sí su propia perfeccion. Ademas, siendo el alma *por sí* i *esencialmente* forma del cuerpo, como en otro lugar lo dejamos demostrado, ha de tener una propension natural a estar unida con el especial cuerpo de quien es for-

ma; i esta propension ha de durarle aun despues de separada del cuerpo, por cuanto en tal estado no es sustancia íntegra i completamente dotada de todo el ser que le es propio, como quiera que le falta el sujeto a quien está encargada de comunicar vida i sentidos. Ahora bien, teniendo el alma esta natural propension a vivir unida con el especial cuerpo de quien es forma sustancial, no puede ménos de ser contrario a su naturaleza el pasar a otro distinto cuerpo.

Pero es el caso que aun suponiendo el cuerpo dado al alma meramente como lugar de expiacion, no por eso la teoría que combatimos dejará de ser ménos absurda ni será mas provechosa para resolver el problema, que con ella intentan explicar sus defensores. Al ver éstos el cúmulo de miserias i pasiones que afectan al alma humana durante su union con el cuerpo, no supieron concebir esta union sino como una pena, ni acertaron con otro medio de restituir al alma la integridad de su naturaleza sino lanzarla en esa progresiva serie de pruebas i de expiaciones que la hacen padecer saltando de cuerpo en cuerpo. Con solo que hubiesen puesto atento i humilde oido a la voz de la Revelacion para aprender de ella el dogma de la prevaricacion primitiva del hombre, habrian encontrado la clave para explicarse el oríjen de esas miserias a que durante su union con el cuerpo está sujeta el alma, i entónces habrian visto fácilmente cómo ese quebranto se concilia con la union natural del alma con el cuerpo; pero con prescindir de la verdad revelada, fueron cada vez envolviéndose mas i mas en la red de su error, i cuantas vias tentaron para desenredarse no fueron sino nuevos lazos mas apretados e insolubles: ejemplo elocuentísimo por cierto, entre tantos otros como pudieran alegarse, de cuán impotente es toda filosofía que repudie todo elemento tradicional i revelado. Nó: la trasmigracion de las almas no podia jamas ser medio de que expiasen i se purificasen: la razon es obvia. Toda expiacion en efecto presupone culpa que debe ser expiada; luego para que la *metempsícosis* pueda ser medio expiatorio, menester es que las almas en los estados sucesivos de su trasmigracion, tengan culpas que purgar.

Pero la doctrina de la metempsícosis no puede admitir este presupuesto sin incurrir en absurdo, i si lo admite, entónces tiene que repudiarse a sí propia. Porque, vamos a ver, todo

delito presupone consentimiento, adhesion de la persona delincuente al hecho criminal: pues una de dos: o al pasar de un cuerpo a otro va conservando el alma la conciencia de su culpa, o la pierde. ¿La va conservando? pues entónces tiene que ir conservando tambien su personalidad, i de consiguiente, al pasar de un cuerpo a otro, ha de irse teniendo en todos por idéntica a sí misma: pero esto es imposible, porque como quiera que la personalidad del *yo* resulta no del alma sola ni de solo el cuerpo, sino de la union de entrambos, no cabe sin incurrir en absurdo concebir que cuando el alma pase a informar un nuevo cuerpo, se tenga por la misma persona que era cuando informaba a otro cuerpo. Para evitar, pues, este absurdo, la doctrina que combatimos, tendrá que admitir la segunda de las hipótesis propuestas, a saber, que el alma, cuando pasa de un cuerpo a otro, pierde la conciencia de su anterior personalidad. Pero entónces resulta que ni puede concebirse su delito, ni puede justificarse su pena: porque si cada vez que el alma cambia de cuerpo, pierde la conciencia de su identidad, no puede tenerla de cómo haya obrado ántes; no puede saber, cuando está en un cuerpo, si cuando estaba en otro, obró bien u obró mal; i si no puede tener conciencia de sus propias obras, no puede tampoco ser capaz de pena o merecimiento ni de mal o de bien, pues donde hai absoluta ignorancia, hai falta de consentimiento, i donde hai falta de consentimiento, no cabe accion virtuosa ni culpable. La metempsícosis, por tanto, no puede ser medio expiatorio de las culpas del hombre.

6. Demostrado esto, dicho queda si semejante doctrina puede avenirse con la idea verdadera sobre la inmortalidad del alma. En efecto, esa serie de pruebas i de expiaciones por donde el alma va pasando en su trasmigracion, ¿tiene algun término, o no lo tiene? ¿No lo tiene? entónces es decir que las pobres almas están condenadas al absurdo, pues han de ir pasando eternamente por pruebas expiatorias que jamas han de valerles para expiar nada. I si al fin su trasmigracion ha de tener un término, pregunto: ¿Ha de sobrevivir el alma al último cuerpo que habite, o nó? ¿Nó? pues entónces no es inmortal. ¿Ha de sobrevivir? ¿I entónces, qué será de ella? ¿cuál será la razon porque sobreviva? ¿por haber expiado ya, en el último cuerpo que habitó, cuanto expiar debia? ¿I por

qué no pudo expiarlo de buenas a primeras en el primer cuerpo que habitó? Dudas son éstas que ningun mantenedor antiguo ni moderno de la metempsícosis ha resuelto, i que verdaderamente esa doctrina no puede resolver jamas.

CAPÍTULO V.

Oríjen del alma humana.

ARTÍCULO ÚNICO.

Que el alma humana es criatura de Dios.

1. Examinado hasta aquí qué sea el alma en sí misma, en sus propiedades i en su union con el cuerpo, réstanos solamente investigar cuál sea su oríjen. Esta investigacion es distinta de la que versa sobre el oríjen del mundo: asentando, pues, desde ahora que, por la razon que luego expondrémos, cuanto en el universo existe procede de la accion creadora de Dios, tratarémos aquí especialmente del *modo* i del *tiempo* en que reciben el ser las almas humanas.

2. Para comprender bien la cuestion primera acerca del *modo*, deberé empezar definiendo qué es *creacion*, i distinguiéndola de la *jeneracion* i de la *simple produccion*. Bajo el nombre de *produccion* expresamos el concepto jenérico de *eficacia*, o acto eficiente de una causa cualquiera que da existencia a un efecto cualquiera. Cuando la causa no *produce* otro efecto sino vestir de algun nuevo accidente una sustancia que ya preexiste, esa produccion llámase meramente *modificacion*; pero si del acto productivo resultan nuevas sustancias, entónces el concepto jenérico de produccion se expresa con denominaciones específicas correspondientes al vario modo en que la nueva sustancia reciba el ser. Cuando la nueva sustancia producida, sale de la nada, el acto productivo que de la nada la saca al ser, llámase *creacion*; cuando la nueva sustancia es producida por otra i de otra distinta de ella, el acto productivo llámase *transformacion*; i por último, cuando la

nueva sustancia es producida por la misma i de la misma que la produce, el acto productivo llámase *jeneracion*.

El acto llamado *transformacion* no se aplica sino a los seres *no vivientes*, así como la *jeneracion* solo se aplica a los seres *vivientes*. La razon de esta diferencia consiste en que por la *transformacion*, la cosa transformada pierde su primitiva naturaleza i adquiere otra distinta, como por ejemplo, la madera al convertirse por la accion del fuego en ceniza, pierde su naturaleza de madera i adquiere la de ceniza; i es así que esto no puede obrarse por principio intrínseco a la sustancia transformada, pues todo ser tiende a conservar su naturaleza propia i no a perderla; luego para que haya transformacion, se necesita accion de un principio extrínseco; así, en el citado ejemplo, la madera no se convierte en ceniza sino mediante accion del fuego, ni en jeneral tampoco un compuesto químico se transforma en otro sino mediante algun reactivo. Ahora bien, como los seres vivientes obran siempre por un principio intrínseco, de aquí que en ellos no quepa ser producidos por via de transformacion.

3. Tampoco en los mismos seres vivientes la produccion se realiza por mera modificacion de sustancias preexistentes, porque si así fuera, el término de su produccion no seria sino un accidente i nada mas; i es así que, como claramente lo atestigua la experiencia, los seres dotados de vida producen directamente nuevas sustancias: por ejemplo; la planta produce otra planta semejante en todo a ella i sustancia tambien como ella, luego si la produccion en los seres vivientes no es por via de *transformacion* ni de mera *modificacion*, tiene que ser o por *creacion* o por *jeneracion*. I tales son en efecto los modos de producir de los seres vivientes.

4. Así como primero entre los vivientes que pueblan la tierra es el hombre, así tambien su alma es el principio interno, la fuerza que vivifica su cuerpo dándole virtud de crecer, nutrirse i multiplicarse. Investigar, pues, el orijen del alma del hombre equivale a investigar si es enjendrada al mismo tiempo que el cuerpo, o si es inmediata i directamente creada por Dios.

Con la mira de explicar el cómo a todos los hombres trasciende la culpa orijinal de nuestro primer padre, algunos filósofos belgas han resucitado la añeja i desacreditada teo-

ría sobre que las almas humanas son producidas por via de jeneracion lo propio que los cuerpos. Pero esta teoría conocida con el nombre de *jeneracionismo*, no ha merecido hoi mejor suerte que la que en lo antiguo tuvo, pues no cuenta con otros partidarios sino sus desacordados restauradores. El tal sistema en efecto es una hipótesis no solo absurda, sino ademas inconducente para explicar el hecho mismo que con ella quiere explicarse, a saber: la trasmision de la culpa orijinal a todo el jénero humano; trasmision que, segun los *jeneracionistas*, se verifica mediante la de las almas por via de jeneracion.

Digo, en primer lugar, que esta hipótesis es inconducente para explicar la trasmision de la culpa orijinal, porque si la razon de llevar cada cual de nosotros sobre sí este reato fuese elproceder de Adan por via jenerativa nuestras almas, entónces cada cual de nosotros deberia llevar sobre sí, no solo el reato de la culpa orijinal de Adan, sino de todas las culpas de todos nuestros antepasados; pues dado que el pecado se trasmita con el alma enjendrada, la misma razon habria para que se nos trasmitiesen las culpas de cada cual de nuestros antepasados que para trasmitírsenos la de nuestro primer padre. Pero esto es redondamente absurdo, porque para ser cómplice de un delito, se necesita adhesion personal a ese delito; i es así que el alma humana seria incapaz de acto alguno personal, i por consiguiente de adhesion a delito alguno, miéntras no poseyese la individualidad i personalidad que de ningun modo poseeria miéntras estuviese implícitamente contenida en el alma del enjendrador; luego la hipótesis del jeneracionismo no sirve para explicar la trasmision de la culpa orijinal a los descendientes de nuestro primer padre.

5. Hemos dicho, en segundo lugar, que esta hipótesis, ademas de improcedente para explicar el hecho en que se funda, es absurda en sí misma. I en efecto, al recibir de nuestros padres el alma por via de jeneracion, habríamos de recibirla o del alma o del cuerpo de nuestros padres. ¿Del cuerpo? No puede ser, porque el alma, como sustancia absolutamente inmaterial, no puede ser producida por la materia, so pena de admitir un efecto incomparablemente mayor que su causa. ¿Del alma? Tampoco, porque el alma, como sustancia que es única, indivisible, idéntica a sí misma, no podria comuni-

carse sino con su ser todo entero, i entónces el padre, al comunicársela al hijo, la perderia: lo cual ademas de absurdo, es ridículo.

6. Si el alma del hombre no es producida por jeneracion, forzosamente habrá de concluirse que es criatura de Dios. En efecto, el alma del hombre es, no ya como quiera una sustancia viviente, sino elevada al mas alto grado de vida entre los demas vivientes del mundo; la sustancia viviente no adquiere el ser sino enjendrada de la sustancia misma que la produce, o sacada de la nada: i es así que, segun hemos visto, el alma humana no se produce por jeneracion; luego ha sido hecha de la nada. Es así que lo hecho de la nada implica accion de Dios; luego el alma es directamente criada por Dios.

7. En cuanto al tiempo en que esta creacion sucede, tengo por acertada la doctrina de los Escolásticos, admitida hoi por muchos fisiólogos de las universidades de Bolonia i de Perusa, segun los cuales el alma intelectiva no es criada en el cuerpo del hombre hasta que se halla debidamente dispuesto su organismo i perfeccionada su configuracion, lo cual no sucede hasta los treinta o cuarenta dias de la concepcion del feto. Debiendo ántes que nada, enseñan esos fisiólogos, adaptarse la organizacion del cuerpo humano a la vida meramente orgánica, despues a la sensitiva, i últimamente al perfeccionamiento de los sentidos necesario para el ejercicio de la vida racional, debe entenderse que ántes de ser animado el feto por un espíritu criatura de Dios, recorre todos los grados de vida inferiores a la vida propiamente humana. Digo que me parece esta opinion plausible cuando ménos, porque de hecho, en el órden de la jeneracion, el sujeto que ha de recibir una forma, la va adquiriendo por grados, i no se hace capaz de poseerla íntegramente sino cuando ya se halla en las últimas necesarias disposiciones.

De aquí naturalmente se infiere que en la formacion del hombre, miéntras su cuerpo no está convenientemente organizado, no es apto para recibir el alma intelectiva. En el dar existencia a cada nuevo ser humano, la criatura, como instrumento ejecutor de la ordenacion divina, tiene limitada su accion productora a poner en el cuerpo del hombre aquella estructura necesaria para dar albergue al término propio de la misma, que es el alma racional: allí donde concluye la

accion del hombre, llega la Omnipotente eficacia del Artífice Soberano para poner remate a la obra, creando el alma e infundiéndola en el cuerpo como forma sustancial del mismo. I como quiera que de toda forma sustancial sea propio el constituir principio solo i único de actividad en el sujeto respectivo, de aquí que el alma racional, despues de infundida en el cuerpo, penetre el organismo todo entero en tal manera que se haga en él fuente única de vida. Por otra parte, como quiera que el alma racional, en su unidad indivisible, posea eficacia para ser principio, no solo de las operaciones intelectuales sino tambien de las sensitivas i vejetativas, de aquí que del momento de unirse al cuerpo ya debidamente organizado, dejen de ser exclusivas en él la vida vejetativa i sensitiva, como lo son miéntras no es criada el alma racional. De este manera; el sucesivo progreso de la vida en el feto se concilia perfectamente con la doctrina, ya anteriormente asentada por nosotros, acerca de la unidad del principio vital en el hombre.

TEODICEA.

La existencia misma del universo, el vínculo que entre sí liga a los seres del mundo como eslabones de una misma cadena, el maravilloso órden con que prosigue cada cual su fin propio, i todos conspiran a la ejecucion de un designio comun, presuponen la existencia de una mente suprema, infinitamente intelijente, que todo lo haya dispuesto con *número*, *peso* i *medida*. Pues esta mente suprema, esta Sabiduría Infinita, de quien el mundo recibe ser, órden i cuanto bueno en él se encierra, es aquel Ser a quien nombramos todos con el sacrosanto nombre de Dios. Sin este Ser excelentísimo, sin esta Causa Suprema, notas indescifrables para la razon serian la existencia i oríjen del mundo, el alma del hombre i el órden universal: con gran acierto, pues, dijo Francisco Bacon de Verulamio que «si la filosofía superficial puede alejarnos de Dios, la estudiada profundamente, a Dios nos lleva.»

Siendo, pues, el mundo un efecto de esa Causa Suprema, i dependiendo de ella con dependencia necesaria, lójico i natural es que de la existencia de ese efecto se remonte el filósofo a la de esta Causa, o en otros términos, que de la existencia del mundo arguya la existencia de Dios. Una vez ya elevado a esta rejion altísima, puede con

la luz de su razon investigar aquellos atributos divinos que por este natural medio le sea dado conocer, i volverse luego a contemplar, como desde el pináculo de un templo, el modo en que el mundo es causado por Dios, i subsiste i realiza, bajo el poder de esta su Causa Suprema, el fin que por la misma le ha sido impuesto. De aquí que, junto con la ciencia del universo, variamente denominada segun los varios especiales objetos sobre que verse, pueda existir otra que trate de Dios i de sus divinos atributos, en el modo i dentro del límite con que a la humana razon es dado conocerlos. Tales, en efecto, son el objeto propio i la índole de la ciencia denominada *Teodicea*, i tambien *Teolojía Natural* para distinguirla de la *Teolojía Revelada*, por cuanto ésta, si bien tiene igualmente como objeto propio a Dios i a sus divinos atributos, se apoya *principalmente* en la autoridad de la Revelacion, miéntras aquella otra, bien que no rehuse el indispensable auxilio que le prestan las verdades reveladas, emplea sin embargo *la razon* como *intrínseco medio* especulativo.

Para proceder con el debido órden en esta investigacion racional acerca de Dios i de los atributos que le competen, examinarémos: 1.° qué sea Dios, considerado en sí mismo; 2.° qué sea, en calidad de Causa del universo. A los atributos que contemplamos en Dios sin relacion alguna al mundo de quien es causa, llámaseles *absolutos*; i a los que contemplamos en el mismo Dios en cuanto es causa del mundo, llámaseles *relativos*. Materia propia de la *Teodicea* son, pues, Dios i sus divinos atributos absolutos i relativos.

CAPÍTULO I.

De Dios, considerado en sí mismo.

ARTÍCULO I.

Dios i el Absoluto de Hegel.

1. Siendo Dios el excelso asunto propio de la *Teodicea*, dicho se está que lo primero necesario de fijar bien en esta ciencia es el concepto exacto de Dios, tal al ménos como cabe en la limitada intelijencia del hombre. Pues la mas alta idea que en la mente humana cabe formarse de Dios, es el concebirle como al Ser todo puro, es decir, subsistente en sí mismo, todo acto i *acto puro* sin mezcla de atributo alguno *potencial* o imperfecto. Esto es lo que el comun de los hombres, lo propio que los filósofos, entienden i significan al pronunciar la palabra *Dios*.

Pero la escuela hejeliana, poseida del prurito de innovarlo todo, atribuye a esa palabra un significado que en virtud de su absurdidad e insuficiencia mismas ha conducido a los novadores hasta la negacion de Dios. Hegel en efecto ha sustituido a la palabra *Dios* la palabra *Absoluto*; i ciertamente con esto nada inexacto habria dicho si hubiera querido significar que Dios, como *acto puro* que es, existe en virtud de su misma esencia, pues esto significa ser Absoluto. Pero el *Absoluto* de Hegel es un vano nombre, i no una realidad; pues con esa voz no quiere expresar este filósofo sino un principio potencial que, destituido en sí mismo de toda conciencia i personalidad, se halla por su naturaleza misma necesitado de recorrer tres períodos, o *momentos*, para llenar ese vacío que en sí mismo padece. En el primero de estos *momentos* hejelianos, el Absoluto, o *la Idea*, existe en sí, pero existe sin personalidad ni conciencia de sí propio: en el segundo *momento*, existe en el mundo material, o en la naturaleza sensible, i aquí parece que el susodicho *Absoluto* comienza a tener

conciencia vaga de sí mismo, hasta que entra en el tercer momento, i entónces es cuando *manifestándose* bajo la forma de espíritu humano, adquiere plena conciencia de sí mismo, i se hace *persona*. Tres son, pues, los caractéres del Absoluto hejeliano, a saber: 1.° *Es en sí* pero carece de personalidad i de conciencia de sí mismo; 2.° Esta carencia le impele necesariamente a *manifestarse* en el mundo; 3.° Pero no logra perfeccion sino cuando *se desenvuelve* plenamente en el espíritu del hombre.

2. Toda esta jerigonza tan pedantesca como impía, no prueba en primer lugar otra cosa sino que Hegel ignoró el verdadero concepto del Absoluto; pero hai ademas que el falso concepto sustituido por Hegel a este verdadero, no puede ménos de parar en la negacion cabalmente del Absoluto mismo. En efecto, bajo el nombre de *Absoluto*, no se contiene otra idea sino la de Sér que existiendo en virtud de su esencia misma, es todo acto, i nada es potencial. Pero el existir, lo propio de este modo que de otro cualquiera, presupone *el ser*, i el *Absoluto* de Hegel *no es*, o en otros términos, es un puro nada. ¿A qué se reduce en efecto el tal *Absoluto*? Pues se reduce meramente al concepto de un ser indeterminado, que en sí es nada; que no tiene ser ni vida ni pensamiento, sino que todo esto lo ha de ir allegando por una serie de *desenvolvimientos*. Es decir que en lugar de concebir Hegel al Absoluto como la mayor de las realidades, como la realidad máxima, no le concibe sino como la mayor de las abstracciones, como al ser destituido de toda propiedad, incluso la misma de ser. En resúmen, el Dios de Hegel ni es luz, ni es bien, ni es ser, sino que es luz i tiniebla, bien i mal, ser i nada: pobre ciego que se empeña en decir que ve, i niega con tenacidad que exista cosa alguna fuera de aquellas sombras en que él vaga resuelto i denodado.

De esencia del Absoluto hejeliano es el *movimiento extrínseco*, o sea la necesidad en que por su naturaleza misma está de manifestarse externamente, primero en la naturaleza sensible, i luego en el espíritu humano. Ahora bien, nada puede imajinarse mas contrario a la idea del Absoluto, pues esta idea no expresa otra cosa sino la de ser que es de sí i por sí mismo, todo *en acto*, nada *en po-*

tencia, i por consiguiente esa idea no puede contener la de cosa alguna que para ser, necesite manifestarse en algo externo a sí misma, algo en que le sea indispensable manifestarse para adquirir perfecciones que le falten. Porque vamos a ver: esta necesidad que el Absoluto tenga de manifestarse en algo exterior a sí mismo, o nace de su misma naturaleza, o de alguna actividad que le sea extrínseca: ¿nace de alguna actividad que le sea extrínseca? pues entónces el Absoluto no es en sí ni por sí, sino que en su ser i en su esencia depende de algo que no es él, porque depende de esa actividad comunicada en que consiste su esencia; i en este caso el concepto que lo represente será todo lo que se quiera, ménos el concepto del Absoluto. ¿Nace de su misma naturaleza? pues entónces tendrémos que por su naturaleza misma el Absoluto no será tal sino a condicion de manifestarse en el mundo, i en ese caso, ya no será tal Absoluto, porque para existir, necesitará de algo exterior a sí mismo.

Por otra parte, ese *desenvolvimiento, desarrollo, evolucion* o *manifestacion*, en que segun Hegel consiste la esencia del Absoluto ¿se realiza dentro, o se realiza fuera del mismo Absoluto? ¿Se realiza *fuera*? pues entónces algo mas hai que el Absoluto, i en este caso se contradice a sí propio el sistema hejeliano, para el cual, fuera del Absoluto, nada hai. ¿Se realiza *dentro*? pues entónces no hai mas remedio sino que el Absoluto, por obra de esa su evolucion interna, adquiera *in actu* aquello a que tiende *in potentia*, porque éste es el fin de toda evolucion o desarrollo, a saber, el convertir en *actual* lo que preexiste *potencialmente* o sea en jérmen; pero aquí se ofrece el tropiezo, que no sé cómo evitará la escuela hejeliana, de que lo absoluto excluye de suyo toda potencialidad. Absurdos i contradicciones: eso i solo eso es el *Absoluto* de Hegel.

Claramente lo vieron así los discípulos de Hegel, i por eso mas lójicos i denodados que su maestro, proclamaron a banderas desplegadas el ateismo neto, reduciendo la idea de Dios a una especie de fantasmagoría de la razon humana i a una creencia estúpida imbuida en la humana especie por la ignorancia i el despotismo. Ahí están sino, para abonar nuestro aserto, las blasfemias del hejeliano Oken

que dice que el concepto de Dios no es mas sino el concepto del *Gran-Nada*, i la fórmula brutal de Feuerbach sobre que *el hombre se crea a sí mismo, i a su Dios i la relijion i el Estado*; i por último, ahí está Renan cuyas recientes blasfemias contra el Hijo de Dios vivo fueron ya preludiadas con aquellas frases en que el infeliz apóstata dijo que «Dios no es mas sino un añejo vocablo sin significacion alguna.»

ARTÍCULO II.

Que en el concepto de Dios no se incluye el de su realidad objetiva.

1. Fijado ya el concepto verdadero acerca de Dios, i cotejado con la absurda i panteística abstraccion a quien llama *Dios* la escuela hejeliana, examinemos ahora si en el mero concepto del ser divino se contiene la prueba de la realidad objetiva del mismo ser; o en otros términos, si del mero concepto de la esencia de Dios debe concluirse la realidad de su existencia.

2. Hai efectivamente en la historia de la filosofía un célebre argumento con el cual se intenta resolver afirmativamente este punto, i que se conoce en el nombre de argumento *a priori*. Desde luego, ya esta denominacion peca de inexactitud, pues todo argumento *a priori*, por su misma naturaleza, tiene como punto de partida la causa primera de aquello que se trata de probar; i como quiera que del Ser divino no cabe pensarlo producido por causa alguna, de aquí que sea imposible probar *a priori* la existencia de Dios. Pero con este o con otro nombre, el dicho argumento ha sido empleado por muchos filósofos, a contar desde San Anselmo, verdadero autor de él. En efecto, San Anselmo, con la mira de demostrar que la existencia de Dios no puede ser negada sin incurrir en contradiccion, fué el primero que partiendo de la idea misma de Dios, trató de probar que la realidad de Dios se halla tan necesariamente incluida en el concepto que de ella tienen en comun todos los hombres, que es imposible negar aquella realidad sin negar este concepto.

El razonamiento del santo filósofo puede compendiarse así:—La idea de Dios es la idea del Ser mayor i mas perfecto que cabe pensar; pues bien, un Ser que no puede ménos de ser concebido con estos caractéres, necesariamente tiene que ser pensado como subsistente en realidad; porque si al concepto mental de ese Ser no correspondiese real subsistencia alguna, seria un mero ente de razon (o como dicen los modernos, seria una idea meramente sujetiva i no objetiva). Pero en esta hipótesis, tendríamos siembre que nuestra mente, despues de haber considerado esa idea del Ser perfectísimo como una mera concepcion del espíritu humano, podria pensar como posible que el término de esa idea existiese en realidad fuera de nuestra mente misma; i como quiera que una cosa que pudiese existir en realidad fuera de nuestro entendimiento, seria de suyo mayor i mas excelente que si solo en nuestra mente tuviera existencia, seguiríase de aquí que, al pensar un Ser perfectísimo como existente fuera de nuestro entendimiento, pensaríamos una cosa incomparablemente mayor que la que no tuviese otra existencia sino meramente ideal en nuestro entendimiento. I es así que esto repugna a la idea misma del Ser perfectísimo, la cual lleva de suyo el que mayor i mas perfecto Ser no quepa pensarse; luego, del solo hecho de la idea que de Dios tenemos, nace la necesidad de que Dios exista; o en otros términos, la realidad objetiva de Dios está incluida en el mero concepto que de ella tenemos.

3. Tal es en compendio la prueba de la existencia de Dios expuesta por San Anselmo en su *Proslojio*. No obstante el grande i lejítimo influjo que este Santo Doctor ejerció en el progreso de la filosofía escolástica, los ilustres maestros de la Edad Media, es decir, del siglo de oro de esta filosofía, todos sin mas excepcion que Enrique de Gante, se mostraron poco satisfechos de la dicha prueba, i dejaron de alegarla. Reservado estaba a Descartes, no sé si el mérito o la culpa de reproducir el argumento de San Anselmo, dándose por supuesto, segun costumbre, como inventor de él: creyéndolo en efecto a propósito para corroborar con él su criterio de la evidencia sujetiva, discurrió así:—Puédese afirmar de una cosa todo cuanto se halle

contenido en la idea clara i distinta de ella: es así que en la idea clara i distinta de Dios se halla contenida la de su existencia, pues que la idea de Dios expresa un ser dotado de perfecciones infinitas, primera de las cuales no puede ménos de ser la existencia; luego de la mera idea de Dios procede inferir la de su realidad objetiva.

4. Leibnitz, aprobando i todo el raciocinio cartesiano, acusóle de mal construido por cuanto no parte del principio superior que lo lejitima; pues de la idea de Dios, dice Leibnitz, no se puede concluir su realidad miéntras a esta idea de la realidad no se dé su verdadero fundamento, que es el probar su posibilidad: es así que la idea de la realidad de Dios seria imposible si Dios, término de esa idea, no fuese posible, pues lo que no es posible envuelve contradiccion, i lo contradictorio ni siquiera es pensable; luego para que el argumento cartesiano esté sólidamente construido, debe fundarse en la posibilidad de la existencia de Dios.

Dos razones alega Leibnitz, en su concepto evidentes, para demostrar esta posibilidad, a saber:—1.ª Ente perfectísimo, dice, ha de ser aquel en quien se adunen todas las perfecciones sin limitacion alguna: estas perfecciones en grado máximo han de ser una realidad ilimitada i sin carencia o privacion alguna, i por consiguiente, nada ha de poderse negar de ella. Ahora bien, es así que *imposible* no puede llamarse sino a lo que implica contradiccion, o pugna entre términos de afirmacion i negacion simultánea de una misma cosa bajo un mismo respecto, luego el Ente perfectísimo, que es pura afirmacion sin negacion alguna, no puede ser contradictorio a sí mismo; luego es posible:—2.ª Si Dios no fuese posible, nada seria posible, pues nada de cuanto es distinto de Dios, tiene el ser por sí mismo, i el ser que no es por sí mismo, no es posible sino a condicion de que lo sea el ser de quien depende: este ser de quien todo ser depende es Dios. Ahora bien, una vez pensado que Dios es posible, hai que pensarle como ser real; i hai que pensarle así, porque el concepto de la posibilidad de Dios envuelve el de Ser Absoluto, es decir, ser en quien la esencia pensada como posible, se identifica con la existencia. I es así que el concepto de la esencia pensada co-

mo posible i como idéntica a la existencia, no puede ménos de envolver la realidad objetiva de la esencia misma, porque de lo contrario el concepto respectivo no representaria la identidad de la esencia i de la existencia; luego el concepto de la posibilidad de Dios, basta para probar que Dios existe.—Tal es la ampliacion que da Leibnitz al argumento de San Anselmo i de Descartes sobre la existencia de Dios.

5. Reflexionando sobre el fondo comun a las varias formas con que pasando de San Anselmo a Descartes i de éste a Leibnitz, se ha presentado esta prueba demostrativa de la existencia de Dios, hallo en todas el vacío radical de que identifican el órden lójico i el real, el órden abstracto i el concreto. Efectivamente, a todas esas argumentaciones sirve de base comun el fundar la realidad objetiva de Dios en la necesidad lójica de pensarle, ora como a Ser perfectísimo, ora como a Ser en quien se identifican la esencia i la existencia: *necesidad lójica* digo, porque efectivamente en el citado argumento, la realidad objetiva de Dios aparece fundada en el modo con que necesariamente tenemos que conocer a Dios.

Esto supuesto, digo que esa necesidad lójica de concebir a Dios, ora como a ser infinitamente perfecto, ora como a ser en quien la esencia se identifica con la existencia, no es suficiente fundamento de donde deba concluirse la existencia real de Dios. Ciertamente, en la mera rejion del pensamiento, i miéntras el pensante no se ponga *en comunicacion de presente* con el objeto pensado, el término de su acto intelectual no puede ser sino meramente ideal i sujetivo, como ideal i sujetivo es el concepto que expresa ese término, por cuanto no se apoya en objeto real alguno que el sujeto pensante tenga presente en su alma. I este es cabalmente el lado por donde peca lo que constituye el fondo comun de los argumentos anselmiano, cartesiano i leibnitziano, pues todos ellos quieren hallar en el mero pensamiento del ser absoluto, considerado independientemente de toda presencia de objeto real, la realidad objetiva del mismo ser pensado. Verdad es que el concepto de Dios envuelve el de ser mayor i mas excelente que pensarse quepa, el de Ser Infinito, el de ser en quien se identifican

la esencia i la existencia ¿pero existe en realidad este ser así concebido? Hé aquí lo que no podemos hallar en el mero concepto de ese mismo ser, por cuanto la *existencia ideal* que ese concepto nos ofrece, es cosa mui distinta de la existencia objetiva i real que de lo ideal queremos deducir.

I no se nos diga que seria absurdo dejar de concebir al ser absoluto con existencia ideal i real a un mismo tiempo, por cuanto implicando ya la idea de Absoluto la del ser mayor i mas excelente que pensar quepa, no podemos dejar de pensar como subsistente fuera de nuestro entendimiento el mismo ser absoluto que idealmente hemos concebido, so pena de que nuestro concepto del Absoluto fuese mayor que la realidad correspondiente, lo cual seria absurdo : no se nos oponga, digo, esta dificultad, porque el mero concepto del Absoluto no expresa sino el de ser mayor i mas excelente que pensarse cabe; pero si existe o no el ser así pensado, eso no me lo dice el mero concepto que formo de él. Ni por esto se diga que al considerar yo luego a ese Absoluto como subsistente fuera de mi entendimiento, he cambiado el concepto que tengo de mi esencia, sino meramente pienso entónces que ese ser a quien he concebido como el mayor i mas excelente que pensar cabe, subsiste en realidad. Efectivamente, cuando yo pienso que el Absoluto subsiste fuera de mi pensamiento, no hago otra cosa sino completar con un segundo acto de mi pensamiento otro acto anterior de mi pensamiento mismo; pero como quiera que mi pensamiento se refiere siempre, ántes i despues de ese complemento, al ser mayor i mas excelente que pensar cabe, tendrémos siempre que no por concebir al Absoluto como real, formo de él un concepto mayor del que tenia miéntras le pensaba solo como existente en mi entendimiento.

I no se me oponga que implicando la nocion de Absoluto el concepto de ser en quien la esencia i la existencia se identifican, tanto vale concebir su esencia como afirmar su existencia; no se me replique esto, porque si bien es cierto que en Dios la esencia es idéntica a la existencia, en el mero concepto de nuestra mente la esencia i la existencia no son mas que ideales, i por consiguiente no podemos de

ese mero concepto concluir la realidad objetiva. En otros términos, cuando nuestra mente forma el concepto de un ser que subsiste en virtud de su esencia misma, pronuncia un juicio, que se resuelve en este otro, a saber: si hai Dios, el ser en Él será idéntico a su esencia. Pero ¿existe verdaderamente este Ser en quien la esencia es uno mismo con la existencia? Eso no me lo dice el mero concepto que tengo de este Ser.

ARTÍCULO III.

Pruebas de la existencia de Dios.

1. Si la existencia de Dios no puede ser directamente demostrada por el mero concepto que de Dios tenemos, ni puede tampoco ser conocida por vision inmediata i directa, como suponen los ontólogos, claro está que esa demostracion ha de fundarse en la existencia de *los efectos* de Dios. I como quiera que todo argumento en que la existencia de una causa se prueba por la existencia de sus efectos, llámase argumento *a posteriori*, de aquí que esta sola clase de argumentacion admitamos nosotros para probar la existencia de Dios.

2. Por mas qne a la conciencia i al comun sentido del jénero humano repugne, existe en los anales de la filosofía un sistema fundado sobre la negacion de la existencia de Dios: llámase a este sistema *ateismo*, i a sus sectarios *ateos*, de entre los cuales denomínase *positivos* a los que niegan directamente que exista ser alguno supremo i divino, i *negativos* a los que se limitan a decir que ignoran si tal Sér existe. Subdivídense los ateos positivos en *teóricos* i *prácticos*: los primeros profesan como doctrina filosófica el impio absurdo de que no hai Dios; los segundos viven realmente como si no lo hubiese. No es mi ánimo trazar aquí la historia del ateismo, ni mucho ménos consignar sus causas; tampoco me parece necesario debatir la cuestion sobre si hai o puede haber ateos *teóricos* i *negativos*, pues en cuanto a los *prácticos*, desgraciadamente la experiencia nos enseña con harta claridad que los hai: debo, sí, decir

para honra i consuelo de la especie humana, que el comun sentir de los habitantes de nuestro globo, explorado ya hoi dia punto ménos que palmo a palmo, las noticias recojidas acerca de las costumbres, creencias i prácticas de los pueblos aun mas rudos i mas apartados del contacto de toda civilizacion, prueban con incontrastable evidencia que aquella República de ateos forjada por el famoso Bayle no es mas que una de tantas utopías antihistóricas como el siglo pasado dejó en herencia al presente.

Es cierto sin embargo, por desgracia, que en todos tiempos han existido algunos pocos hombres de tan extravagante injenio como dañada índole, que se han jactado de aniquilar en la mente i el corazon de los demas hombres toda idea i todo temor de Dios; sobre todo, desde el principio de esto que se llama *filosofía moderna*, i señaladamente desde que las ciencias naturales quisieron monopolizar el imperio del humano saber, algunos naturalistas de valer mui escaso, profesando en filosofía un materialismo abyecto, quisieron lejitimar el ateismo con aquel mismo estudio de la naturaleza en que los sabios mas verdaderamente dignos de este nombre hallaron razones incontrastables para consolidar sus creencias. De aquí surjió aquella turba de ateos franceses e ingleses que al principio diferentes de los deistas, acabaron por confundirse con ellos.

Cuando el materialismo dejó de estar en boga, i comenzó el moderno panteismo sus hazañas, volvió a salir en pos de él, i como consecuencia lójica, el ateismo. En vano Spinosa i aun Hegel hacen desesperados esfuerzos para conciliar sus respectivos sistemas con el *teismo* puro, en vano: sus discípulos, mas lójicos o mas audaces, no pararon hasta dar en aquel ateismo neto i claro cuyo jérmen estaba en la doctrina de los maestros. Aquel Dios de Spinosa, tan contradictorio como quien es a un mismo tiempo *espíritu* i *materia*; aquel *Absoluto* de Hegel, que va buscando en el espíritu del hombre la conciencia i la personalidad, no podian ménos de parar en que los espinosistas más lójicos desecharan por absurdo el Dios de su maestro, i los hejelianos mas intrépidos hicieran de Dios una vana imájen, i un mero producto de la razon humana. Tal es

en efecto la fórmula definitiva de la flamante escuela de Hegel, cuyo postrer retoño parece ser el tristemente célebre Ernesto Renan que, junto con su antecesor Augusto Comte, se ha dado a ver de fundar en el ateismo la ciencia i la relijion del siglo XIX.

3. El ateismo, que unos profesan i otros afectan profesar llevados del mísero prurito de pasar por *espíritus fuertes*, es el mas ilójico de los sistemas, i el más depresivo de la razon humana; su triunfo seria la muerte del pensamiento i de la sociedad: del *pensamiento*, porque el ateo, para ser consecuente a su propia doctrina, no hallando explicacion de la existencia del alma humana ni de la del mundo sensible, tiene forzosamente que sepultarse en el mas absoluto escepticismo; i de la *sociedad*, porque no cabiendo en el sistema ateístico ni vida futura ni Justo Juez premiador de buenos i castigador de malos, forzosamente ha de pararse en dar como base al órden social lo que de todo punto lo destruye, es decir, la *anarquía*, el *no-gobierno*, la carencia de toda autoridad. Por esto cabalmente, no se hallará nacion alguna civilizada en que el ateismo haya dejado de tenerse por un crímen contra el órden público i como una subversion de la sociedad, pues que sociedad sin Dios es fábrica en la arena.

Vamos, por tanto a demostrar toda la irracionalidad que semejante sistema encierra, i al efecto fundarémos la prueba de la existencia de Dios en tres argumentos comunmente usados por las escuelas, a saber: el argumento *metafísico*, el *físico* i el *moral*.

4. Argumento metafísico. Consiste en probar la existencia de Dios por la *continjencia*, *mutabilidad* i *limitacion* de los seres del mundo. De entre estos tres aspectos por donde los filósofos cristianos han considerado la índole esencial de las criaturas, nosotros no expondrémos sino el primero, por ser fundamento de todas las demas condiciones de los seres criados.

Existe el alma humana; existe el mundo sensible: estos dos hechos son de todo punto incuestionables, i el escepticismo absoluto, que los niega, no tiene derecho a vivir, porque es esencialmente contradictorio. Pues ahora digo, que ni el alma ni el mundo sensible podrian exis-

tir sin que existiese Dios. A todos en efecto nos dice la experiencia que tanto el alma como los objetos que nos rodean, han tenido comienzo. Ahora bien: ¿de dónde les ha venido el comenzar a ser? No hai mas que tres respuestas posibles: o les ha venido de sí propios, de su propia accion, o de la nada, o de una causa distinta de ellos mismos. ¿Les ha venido de sí propios? Esta hipótesis no cabe: un ser no puede decirse que comienza a existir en virtud de accion suya propia, porque el obrar presupone el ser, i de consiguiente, decir eso equivaldria al absurdo de decir que un ser comienza a ser ántes de ser. ¿Han comenzado a ser por obra de la nada? Tambien esto es absurdo: la nada, nada obra, porque el obrar presupone el ser. Si pues ni de sí mismos ni de la nada han recibido el comienzo de su existencia el alma i los seres sensibles, no resta otra hipótesis sino que lo han recibido de una causa distinta de ellos. I si de esa causa han recibido el ser, esa causa es su razon de ser, i por consiguiente su existencia es de naturaleza *contingente*, o necesitan de una causa que les dé el ser.

Ahora preguntamos: esa causa que les da el ser ¿es contingente tambien, o nó? Si lo es, ella misma está necesitada de otra causa superior que le dé el ser: pero sobre esta otra causa habrá que hacer la misma pregunta, i la misma despues sobre la causa de esta causa, i así sucesivamente: de manera que no hai medio, o admitir un proceso indefinido de causas contingentes, o llegar a una que no lo sea, es decir, que exista por sí misma, que de ninguna otra haya recibido el ser. Pues bien, esta causa que por sí misma existe, i que con su accion ha dado el ser a todo cuanto lo tiene, no puede ser contingente; luego ella es el *ser necesario*, o en otros términos, ella es el ser que existe por sí mismo, i cuya existencia no cabe dejar de presuponer. I es así que esta causa, única necesaria i necesariamente única, como despues lo demostrarémos, no cabe que sea otra sino el ser *todo acto* i *acto puro*, en el cual nada haya *potencial*; es así que este Ser no es otro sino Dios; luego la existencia del mundo, ser contingente, prueba la existencia de Dios, ser necesario. En resúmen: no se da efecto sin causa: causa del mundo

es Dios; luego si el mundo existe, como realmente existe, por fuerza existe Dios, que es su causa.

5. Aquí arguye Kant:—Que lo continjente presupone un ser necesario, es un juicio sintético *a priori*, i como tal improcedente para probar la realidad objetiva. En efecto, *sintético a priori* es un juicio cuando consta de un término, que ni se halla en el análisis del otro, ni se descubre por medio de observacion: es así que en el juicio en que expresamos que *si existe el ser continjente, debe existir el necesario*, es manifiesto que el ser necesario ni se incluye en la idea del ser continjente, ni se nos muestra por medio de observacion; luego ese juicio es *sintético a priori*; luego con él no se puede probar la realidad objetiva de Dios.

Quien adujese esta argumentacion de Kant, mostraria tener mui mala idea de la perspicacia de su adversario. En efecto, ese juicio a que Kant se refiere, no es, como él dice, *sintético a priori*, sino *analítico* de todo punto. Prueba. *Continjente* significa tanto como ser que no tiene en sí mismo la razon de su propia existencia: pero ¿qué otra cosa es un ser que no tiene en sí mismo la razon de su propia existencia sino *un efecto*? Luego el juicio con que expresamos que el ser continjente presupone el ser necesario, equivale a este otro; a saber: *el efecto presupone la causa:* luego es juicio analítico, porque analítico, es el principio de causalidad en que se funda. Por otra parte, como quiera que la existencia de lo continjente sea *un hecho*, i como tal, del dominio de la observacion, claro está que el ser necesario, por virtud de cuya accion ha de comenzar a existir el ser continjente, no es como a Kant se le antoja, un mero *ideal* de que la razon se sirve para reducir a unidad la multiplicidad de los objetos sensibles, sino que es realidad suprema, causa de todas las realidades continjentes.

6. Otra dificultad se nos puede oponer aquí con Hegel, a saber:—Cuando de la existencia del mundo concluimos la existencia de Dios, no hacemos en resúmen otra cosa sino dar como razon de la existencia de Dios la existencia del mundo; i por consecuencia, en vez de probar que lo continjente existe por el ser necesario, lo que pro-

bamos es que el ser necesario existe porque existe el continjente; o en otros términos, ponemos en el ser contínjente la razon del ser necesario.

Esta dificultad nace de confundir el órden lójico i el órden real, que es el vicio radical de todo el hejelianismo. Ciertamente, si el órden lójico fuese idéntico al órden real, forzosamente lo que fuese principio en el órden del conocer, tendria que ser tambien lo primero en el órden de la realidad, i por consiguiente, cuando quiera que lo primero conocido fuese no la causa sino el efecto, habria que tener el efecto por primero en el órden del ser; i en este caso, ciertamente de ningun efecto podríamos inferir la causa, so pena de tener el efecto mismo por causa de su causa, lo cual es absurdo. Pero como el supuesto es falso; como una cosa es el órden lójico i otra el órden real, claro está que no siempre lo que es primero en el conocer, es primero en el ser.

Así, pues, cuando yo digo:—existe el mundo, luego existe Dios,—no hago otra cosa sino partir del mundo como de primer objeto que conozco, i luego, vista la imposibilidad de que el mundo exista sin que exista Dios, concluyo proclamando la existencia de Dios, como condicion indispensable de la existencia del mundo. Con esto, léjos de poner al Ser *Condicionado* por causa del *Incondicionado*, no hago otra cosa sino lo contrario exactamente: pongo al segundo como causa del primero. Con un ejemplo lo aclararémos; digo yo:—El hijo existe; sin padre no puede haber hijo; luego existe el padre.—¿Se me podrá decir aquí que, pues de la existencia del hijo concluyo la del padre, pongo como causa del padre al hijo? Nó, al contrario, mi conclusion es tan procedente como que en ella se incluye el ser el padre causa de la existencia del hijo. Pues éste i no otro es el procedimiento que se sigue al demostrar con la existencia del mundo la existencia de Dios.

7. ¿Pero no cabria suponer una série infinita de seres contingentes, productores los unos de los otros, sin necesidad de recurrir al supuesto de un ser absoluto, causa necesaria de todos?—Nó: no cabe semejante supuesto, porque es redondamente absurdo. Quien dice *ser contingente*, dice

efecto, i por consecuencia, suponer una serie infinita de continjentes, equivaldria a suponer una série infinita de efectos sin causa, lo cual es absurdo. ¿Me dices que por el hecho mismo de ser *infinita* esa serie, no exije que exista un primer ser necesario de quien dependa? Pero ¿no ves que al multiplicar así los seres continjentes, no haces otra cosa sino multiplicar *efectos*, i por consiguiente, acrecentar la necesidad de que exista un ser que no recibiéndolo de otro alguno, sea causa primera de todos los seres continjentes, es decir, de todos los que necesitan recibir el ser?

8. Argumento físico, o teleolójico.—Al argumento metafísico, que de la continjencia, mutabilidad i limitacion de los seres del mundo concluye irrefutablemente la existencia de Dios como causa productiva de todos ellos, júntase otro argumento que del órden existente en el mundo concluye la existencia de Dios como causa *ordenadora*. Este segundo argumento, que es el llamado *físico* o *teleolójico*, fué de uso comun a filósofos jentiles i cristianos, no solo por su intrínseca fuerza, sino por su mayor facilidad e idoneidad para convencer i persuadir a las intelijencias mas rudas: héle aquí sucintamente formulado:—Existe reinando en el mundo un órden: dícelo así la armoniosa trabazon de operaciones que se advierte entre los seres de mas diversa índole (*nexo cósmico*): dícelo no ménos la subordinacion de los respectivos fines especiales de tan diversas clases de seres a un fin único i supramundano (*nexo teleolójico*). Ahora bien, *el órden* es *un efecto*, que presupone respectiva causa ordenadora; luego forzosamente existe una causa ordenadora del mundo.

Sigamos discurriendo sobre este raciocinio fundamental. La causa ordenadora del mundo, o reside en la serie misma de los seres ordenados, o reside fuera de esa serie: no hai otro supuesto posible. ¿Reside en la serie misma de los seres ordenados? Entónces será ella misma una causa ordenada, no ordenadora. Luego forzosamente reside fuera de esa serie. Pues bien, ahora digo que esta causa ordenadora, que no está comprendida en la serie misma de los seres ordenados, no puede ser otra sino Dios. Prueba.—Si la causa ordenadora residiese fuera de la serie misma de seres ordenados, habria de tener naturaleza diversa de

ellos, porque si no la tuviera, entraria en la serie de ellos: es así que los seres del mundo comprendidos en esa ordenada serie, tienen naturaleza contingente, i que lo diverso de lo contingente es lo necesario; luego solo el Ser necesario, es decir, Dios, puede ser causa ordenadora del mundo.

Otra prueba.—En tanto puede concebirse la subsistencia del órden en el mundo en cuanto cada ser del mundo tenga asignado un fin propio, i todos un fin único i supremo al cual conspiren en comun. Ahora bien, como quiera que el fin de toda causa, en calidad de natural complemento que es de su ser, no puede haberle sido impuesto sino por quien sea causa de este su ser mismo, claro está que esa finalidad con que aparecen subordinados los seres del mundo, no puede provenirles sino de quien sea causa del ser que tienen: es así que la causa de los seres del mundo es Dios; luego Dios es tambien causa del órden que en ellos reina: Dios no podria ser causa de este órden del mundo si no existiera; luego el órden del mundo prueba la existencia de Dios.

9. Sálenos aquí al paso una añeja objecion, fundada en el hecho de la *existencia del mal*: el mal, se dice, *es desórden*; luego no es verdad la existencia del órden en el mundo; luego no puede ese supuesto órden servir de base para probar la existencia de Dios.—Ya tratarémos expresamente en su lugar oportuno esta materia, i demostrarémos lo incontrastable de aquel famoso argumento del gran San Agustin, a saber: *el mal existe; luego existe Dios.* Por ahora nos limitamos a indicar que para hacer valedera esa objecion, se necesitaria que el mal existente en el mundo fuera en sí mismo de tal naturaleza que aniquilase todo órden; pero miéntras veamos el órden en cualquier parte del mundo, esa sola parte ordenada basta para que de ella concluyamos la existencia de Dios como suprema causa ordenadora. Ademas al elevarnos a considerar a Dios como causa ordenadora del mundo, la razon nos dice que aun allí mismo donde creemos hallar desórden, reina en realidad un órden que nosotros no vemos porque no alcanzamos con nuestra mente limitada ni los fines especiales de todos los seres, ni el enlace de esos especiales fines respectivos con el fin supremo del mundo. Esto sin contar con que de hecho, la

mayor parte de los seres del mundo nos ofrece el espectáculo del órden, i aun en cada parte mínima de ellos hallamos tan maravillosa trabazon de operaciones i de efectos, que sola ella puede i debe servirnos como prueba de la existencia de Dios.

10. Argumento moral.—Llámase así a la prueba de la existencia de Dios, fundada en la universalidad i constancia con que el jénero humano profesa esta creencia. I ciertamente, cuando quiera que los argumentos especulativos de una verdad se hallan, por decirlo así, encarnados i dominantes en la conciencia de los hombres de todo lugar i tiempo, no pueden ménos de forzar el asentimiento hasta del escéptico mas tenaz. Pues bien, no hai verdad mas universal, mas constante ni mas explícitamente profesada por el jénero humano que la existencia de Dios. Si miramos a las mas antiguas escuelas filosóficas, vémoslas todas nacer de la relijion i del sacerdocio: prueba evidente de que sus fundadores creyeron en un Ser Supremo. Los Bracmanes en la India, i los Druidas en la Escandinavia, eran a un mismo tiempo ministros del culto i gobernadores de la sociedad. La historia de todos los pueblos paganos les da por cuna siempre un período mitolójico en que aparecen los hombres confundidos con los Dioses en todo el tenor de su vida individual, doméstica i política: despojemos de su parte mística i fabulosa esas narraciones primitivas, i en todas, aun en las de los pueblos mas remotos e incultos, se hallará como fondo comun de verdad la universal creencia en un Ser Supremo, autor del mundo i oríjen del hombre.

Ahora bien, este consentimiento tan universal, tan constante, tan uno en medio de su variedad misma, no puede ser, no es creacion del hombre, ni invento de sacerdotes o de príncipes, sino indubitable lei de la naturaleza. No es creacion del hombre, pues que ni tiempo ni lugar pueden señalarse en que haya tenido comienzo: no puede señalársele tiempo, por cuanto los mas antiguos monumentos de la tradicion primitiva, todos comienzan presentándonos el mundo como orijinado de Dios; i no puede señalársele tampoco lugar, porque si se pudiera, naturalmente a medida que nos fuésemos aproximando a la cuna del jénero humano, iríamos hallando mas visibles i patentes las huellas del

ateismo; pero cabalmente succde todo lo contrario, pues si algo inconcuso aparece de la historia, de la cronolojía, de los idiomas, de los monumentos, artes i costumbres de los antiguos pueblos, es que miéntras mas nos acercamos al Asia, indudable residencia primitiva del hombre, mas explícitamente profesada encontramos la creencia en Dios. Mucho ménos todavía cabe tener esta creencia por un invento de sacerdotes o de príncipes: no de los sacerdotes, porque su cargo mismo, su majisterio i su ministerio sacerdotal mismos suponen ya previa creencia en Dios: i no de los príncipes tampoco, porque ninguna autoridad habrian recabado para sus leyes con finjirse amigos o protejidos de seres sobrehumanos si el pueblo a quien dirijiesen esta ficcion, no hubiera sido crédulo i supersticioso. ¿De qué le hubiera servido, por ejemplo, a Numa Pompilio el darse por comensal de la Ninfa Ejeria, si ya de ántes el pueblo romano no hubiese venerado profundamente a los Dioses? ¿Diráse, por último, con el impío Lucrecio, que la fábula de Júpiter Tonante nació del miedo de los hombres? Tampoco: al contrario, lo que el impío dice cuando quiere engañar su justo miedo, es que no hai Dios. El temor no crea Dioses, sino que los supone.

ARTÍCULO IV.

Que Dios es uno.

1. No puede haber sino un solo Dios. Verdad es ésta tan lójicamente derivada del concepto mismo de Dios, que no hai ya filósofo capaz de negarla o de ponerla en duda. Pero la antigua filosofía nos ofrece acerca de este punto dos sistemas igualmente erróneos, a saber: el *politeismo* i el *dualismo*, o *maniqueismo*.

El *politeismo* admite una jeneracion de Dioses constituidos a manera de hombres en tribus i familias bajo un tronco comun. El *dualismo* o *maniqueismo*, enseña que hai dos principios, uno bueno, principio del bien, otro malo, principio del mal. Verdaderamente ya hoi estas dos supersticiones son tan extrañas a la rejion especulativa de los filó-

sofos como a las creencias de los pueblos; mas no por esto debemos eximirnos de combatir esos vetustos errores que la humana flaqueza pudiera reproducir en el dia ménos pensado. Refutarémoslos pues, aduciendo las sólidas e incontrastables razones que demuestran la unidad de Dios.

2. Dios, como Ser Absoluto, subsiste por su esencia misma, i de aquí que en Dios la subsistencia sea idéntica a la esencia, como la individualidad lo es a su naturaleza; i es así que la individualidad es un atributo incomunicable, segun ya su mismo concepto lo dice; luego la naturaleza de Dios no es comunicable a otro ser alguno; luego Dios es uno solo. Efectivamente, miéntras en un ser la subsistencia i la individualidad no se identifiquen con la esencia, cabe concebir cómo varios individuos, entre sí distintos, puedan poseer una misma naturaleza: pero si damos con un ser en quien la subsistencia i la individualidad sean uno mismo con su naturaleza, claro está que ese ser no puede ser sino uno solo por cuanto la individualidad es incomunicable. Pues tal es Dios, en quien efectivamente la esencia es uno mismo con la subsistencia i con la individualidad.

Pruébase tambien la unidad de Dios por los absurdos que de negarla se siguen. En efecto, supuesta la existencia de varios Dioses, habria que investigar si estaban dotados de perfecciones iguales o desiguales. ¿Eran desiguales en sus perfecciones? pues entónces aquel de entre ellos que ménos perfecto fuese, no podria ser Dios, porque quien dice *Dios*, dice Ser Perfectísimo. ¿Eran igualmente perfectos todos? pues entónces necesariamente habrian de tener todos la misma subsistencia e individualidad numérica: pero es así que quien dice individualidad, dice atributo incomunicable, i por consiguiente unidad; luego no serian nunca varios Dioses, sino uno solo. Muchos mas argumentos pudiéramos aquí traer; pero téngolos por excusados, tratándose de verdad tan evidente, i no combatida hoi dia por filósofo alguno.

3. De ser el politeismo un error de suyo tan opuesto a la naturaleza racional del hombre como a la verdadera nocion de Dios, infiérese claramente que no ha podido tomar lugar en el triste catálogo de las humanas aberraciones

sino cuando la razon humana se ha dejado perturbar por las pasiones desenfrenadas. I en efecto, los libros de Moises, que aun humanamente considerados, son los mas antiguos monumentos en donde el mundo puede leer los oríjenes de la especie humana, dan testimonio de que el *monoteísmo*, o el culto de un solo Dios, no solo fué primera relijion del hombre, sino que se perpetuó hasta despues del Diluvio universal, i aun despues de la Confusion de Lenguas, cuando esparcida la descendencia de Noé por el haz de la tierra i dividida en múltiples i apartados pueblos, fué adulterándose poco a poco la Revelacion primitiva i degradándose en la perturbada intelijencia i en el corrompido corazon de los hombres ya dispersos, hasta parar en idolatría i en politeismo. La misma narracion mosáica nos enseña que el monoteismo continuó sin embargo no solo siendo la relijion de algunas familias escojidas de Dios, sino que constituyó el fundamento i la vida del réjimen político i social de todo un pueblo numerosísimo, el pueblo hebreo, i que por último, como rayos desprendidos de este luminoso centro de verdad relijiosa, partieron sus tradiciones aun a naciones jentiles, donde el culto del verdadero Dios tuvo sus adoradores.

Esta parte de la narracion histórica de los Sagrados Libros hállase maravillosamente confirmada por las pocas noticias que en los libros mas vetustos de los pueblos jentiles han llegado hasta nosotros: en todos ellos topamos con vestijios de creencia en la unidad de Dios, i solo en los monumentos de épocas posteriores vemos ya despuntar, crecer i dominar el politeismo. ¿Qué otra cosa, en efecto, sino vestijios de creencia en la unidad de Dios, son: el *Brahma* que hallamos en los Veddas de la India; el *Taihi* que hallamos en el King de los Chinos; el *Principio Supremo* que hallamos en el Zend-Avesta de los Persas; i el *Tina* de los Etruscos; i el *Alfarader* de las hordas Escandinavas; i el *Teust* o *Tuiston* de las de Jermania?

4. Ya yo sé que con el dañado intento de acreditar entre ignorantes i corrompidos la falsa opinion de que el hombre se ha erijido su propio culto sin atenerse a revelacion externa alguna i por virtud de su *perfectibilidad indefinida*, enseñan los Sansimonianos que el humano li-

naje comenzó su vida relijiosa por adorar la materia bruta, es decir, por el *Fetiquismo*; que perfeccionando su culto, adoró luego a seres dotados de fuerza i de intelijencia, superiores al hombre no tanto en naturaleza como en varios atributos; es decir, pasó al *Politeismo*; i por último, que tocando ya el sumo grado de la inventiva relijiosa, llegó a la adoracion de un solo Dios, es decir, al *Monoteismo*. Perfectamente sé todo esto; pero sé no ménos que semejante teoría, ademas de contradicha por todas las razones que muestran al hombre necesitado de una Revelacion primitiva, basada en el único verdadero culto de un solo Dios, i ademas de radicalmente desmentida por toda la historia sagrada i profana, que nos muestra el monoteismo como exclusiva relijion dominante en la cuna del jénero humano, es sobre todo esto una teoría absurda en sí misma, como fundada que está en la absurdísima hipótesis sobre que el estado primitivo i natural del hombre sea el estado salvaje. En efecto, para que el jénero humano hubiese comenzado su vida relijiosa por el *Fetiquismo*, hai que suponer inconcusa la grande i absurdísima patraña, con toda su secuela, de los *pueblos niños*, i la del *Pacto social* i demas antojos de la misma especie; i digo que hai que suponer esto, porque efectivamente el *Fetiquismo*, o el culto de la materia bruta, no puede admitirse como relijion sino de pueblos rudos i enteramente salvajes que no erijidos todavía en estado civil, carecen de todo culto público, i en un pedazo de madera o de piedra ven al Dios capaz de satisfacer sus instintos relijiosos.

5. Digamos algo ahora sobre el *dualismo*, o *maniqueismo*, así denominado por ser el sistema de los famosos Maniqueos, que tomaron este nombre de Mánes, su maestro i caudillo. Niega este sistema la unidad de Dios, en cuanto proclama la existencia de dos principios supremos, uno principio del bien, i otro del mal. Semejante doctrina, aun estimada como mera hipótesis, está destituida de todos los caractéres indispensables para que una hipótesis deba tenerse por lejítima. En efecto, para que sea lejítima una hipótesis, debe ser necesaria, debe no ser absurda, i debe, en fin, ser conducente a la explicacion del hecho que con ella

se quiera explicar. Pues bien, de todas estas condiciones carece la hipótesis maniquea. Veámoslo.

I. No es necesaria, pues la razon porque sus inventores la croyeron tal, carece de todo fundamento; no es, en efecto, verdad que la existencia del mal en el mundo no pueda conciliarse con la Suma Bondad de Dios. Por ahora nos limitamos a este aserto, que mas adelante probarémos inconcusamente, demostrando cómo la existencia del mal no repugna a la existencia de Dios, principio Sumo de todo bien.

II. Es absurda, por cuanto supone dotado de ser a lo que no lo tiene. El *mal*, en efecto, no es sino *privacion de bien*, i de consiguiente es *privacion de ser*, por cuanto *el bien* i *el ser* se convierten uno en otro, i se identifican. Si pues el mal es privacion de ser, el Sumo Mal será una Suma privacion de ser, es decir, un Sumo Nada. Ahora bien, ¿cómo el Nada Sumo puede ser principio supremo productivo de cosa alguna?

III. Por último, la hipótesis maniquea destruye el hecho mismo que se propone explicar. En efecto, esa invencion de dos principios supremos, uno bueno i otro malo, tiene como fin explicar, por el principio bueno, la existencia del bien, i por el principio malo, la del mal. I aquí procede el siguiente dilema, a saber: o ambos principios están dotados de fuerza igual, o nó. ¿Lo están? pues entónces se destruirán el uno al otro con alternativa sin fin: el principio sumamente bueno destruirá perpétuamente con sus producciones las producciones del principio sumamente malo, i viceversa. ¿I cuál será el resultado necesario de este eterno antagonismo? Pues el resultado será cero; negacion del bien i negacion del mal. ¿Son desiguales las fuerzas respectivas de cada uno de esos dos principios? Pues entónces no pueden ser *supremos* ambos, sino que lo será únicamente aquel cuya fuerza sea mayor.

Aquí el impío Bayle, no sabiendo cómo resolver esta insoluble dificultad, acudió a una hipótesis verdaderamente peregrina: dijo que los dos principios, ligándose con una especie de compadrazgo, tienen hecho pacto de no estorbarse uno a otro en su maniobra. Lo que semejante idea tiene de ridículo, eso mismo tiene de absurdo; porque

si el principio supremo del bien, cediendo de su derecho, puede dejar allá al supremo principio del mal hacer de las suyas, ninguna necesidad hai de tener la permision del mal por contraria a la existencia del principio supremo del bien; i si no hai esta necesidad, no la hai tampoco de recurrir, para explicar la existencia del mal en el universo, al supuesto de que existe un principio supremo del mal. I por otra parte, ¿cómo es posible esa especie de *Santa Alianza* entre los dos principios? Ello, ambos son *supremos*, i por consiguiente el odio del uno de ellos al mal ha de ser tan supremo como el odio del otro al bien; i entre dos Majestades supremas que tan supremamente se excluyen, ¿cuál será el vínculo de esa alianza? Absurdo i ridiculez verdaderamente inconcebibles.

CAPÍTULO II.

De los atributos de Dios.

ARTÍCULO I.

Del modo con que conocemos los atributos de Dios.

1. Para la luz natural de nuestra limitada razon, Dios no es ni del todo conocido, ni del todo incomprensible, pues que al fin conocemos su existencia i, del modo que nos es dado, algunas de sus perfecciones, tales como, por ejemplo, su Bondad, su Providencia, su Omnipotencia, su Justicia. Estas i otras perfecciones que a Dios atribuimos, en cuanto lo conocemos i como lo conocemos, constituyen lo que en la lengua humana llamamos *atributos divinos*. De entre estos atributos que nuestra mente alcanza a concebir en Dios, llamamos *absolutos* a los que le competen en Sí mismo, por ser Él quien es, i sin relacion a lo que es como Causa del mundo; i llamamos *relativos* a los que concebimos pertenecerle en cuanto es Causa Creadora. De unos i otros vamos a tratar; pero a fin de

hacerlo debidamente, comenzarémos ante todo investigando el cómo adquirimos nocion no solo de la existencia de esos atributos, sino tambien de su naturaleza, considerando qué son en sí mismos, i qué son con respecto a la esencia divina.

2. En cuanto a la investigacion sobre el cómo conocemos los atributos de Dios, la historia del moderno racionalismo nos ofrece una de aquellas contradicciones palpables tan comunes a todos los sistemas que se ajitan entre las tinieblas del error. En efecto, miéntras, por un lado, los modernos racionalistas se arrogan el derecho de proclamar absurda toda idea de lo sobrenatural i de lo supraintelijible, i presuntuosamente atribuyen a la razon humana poder para sacar de sí misma toda verdad, profesan por otro lado que el Absoluto es de todo punto inaccesible a la humana intelijencia i que sus atributos están fuera de todo alcance humano.

Hé aquí la argumentacion de los racionalistas:—La nocion de Dios i de sus atributos, dicen, no podria alcanzarse sino por una de estas dos maneras: o por conocimiento inmediato que la mente tuviese de Dios mismo, o deduciéndolo del que tiene de las perfecciones del hombre, ser el mas perfecto que conocemos entre los seres del mundo sensible. Ahora bien, ni Dios puede ser inmediatamente conocido por la intelijencia humana, ni tampoco es posible elevarse del conocimiento de las perfecciones del hombre al de las perfecciones de Dios, so pena de hacer de Dios un semejante del hombre i de incurrir, por consiguiente, en *antropomorfismo*.—Tal es el dilema de los racionalistas, i efectivamente, fundados en él, se atreven a calificar de *antropomorfismo* el procedimiento con que los filósofos cristianos se han elevado del conocimiento de las perfecciones de las criaturas al de las perfecciones i atributos de Dios.

3. Pero nada es comparable a la injusticia de semejante acusacion sino la racionalidad con que los filósofos cristianos han procedido al tomar como punto de partida, para elevarse a la nocion de los divinos atributos, el conocimiento de las perfecciones del hombre; pues que si bien es cierto que no pudiendo naturalmente el hombre,

en su actual estado de viador, conocer a Dios intuitivamente, le está negado el conocer por inmediata contemplacion los divinos atributos, no es ménos cierto que las perfecciones de las criaturas pueden servirle como escala para elevarse a la cima de ese conocimiento.

Prueba.—Principio es jeneral que toda causa ha de precontener de un modo si no superior, igual cuando ménos, las perfecciones que en sus efectos respectivos se hallen, pues de lo contrario se daria el imposible de un efecto mayor que su causa. Conforme a ese principio jeneral, es de todo punto procedente que cuando las perfecciones de una causa cualquiera no puedan ser conocidas por inmediato conocimiento de la misma causa, lo sean por el de las perfecciones de sus efectos respectivos; del propio modo i por la misma razon que del conocimiento de la existencia de un efecto se concluye la existencia de la causa respectiva. I es así que a Dios no se puede ménos de tenerlo por causa absoluta de todas las perfecciones que en las criaturas se hallan; luego lejítimamente cabe elevarse del conocimiento de las perfecciones de las criaturas a la de las perfecciones de Dios.

4. Pero como quiera que las perfecciones de las criaturas sean limitadas i continjentes como lo es el ser de las criaturas mismas, i por tanto no puedan ser infinitas ni absolutas, síguese de aquí, por razon contraria, que siendo infinito i absoluto el ser de Dios, infinitas i absolutas tienen que ser las divinas perfecciones. Para que puedan, por consiguiente, ser atribuidas a Dios las perfecciones que conocemos en las criaturas, es menester despojarlas ántes de la limitacion que en las criaturas tienen, para poder atribuirlas a Dios en aquel modo infinitamente perfecto que al ser de Dios cumple: i esto porque las perfecciones que a todo sujeto se atribuyan, deben atribuírsele en aquel modo que sea propio de la condicion del sujeto mismo: i es así que el ser de las criaturas es finito, i el de Dios es infinito: luego las perfecciones de la criatura son finitas; luego no pueden ser atribuidas a Dios sino concibiéndolas como existentes en Dios de un modo infinito.

Hé aquí cómo, en el partir de las perfecciones de las criaturas para elevarnos al conocimiento de los atributos de

Dios, no hacemos sino seguir las tres vias que al efecto nos han dejado señaladas los filósofos cristianos a saber: la *causalidad*, la *remocion* i la *supereminencia*. Por la via de *causalidad*, nos elevamos de la existencia de las criaturas a la existencia de las perfecciones de Dios, en cuanto Dios efectivamente es la causa de las perfecciones de sus criaturas. Por la via de *remocion*, separamos, removemos mentalmente de las perfecciones de la criatura la limitacion con que están en ella, i solo entónces atribuimos, así despojadas ya de todo límite, a Dios las perfecciones que limitadas vemos en la criatura; que es en lo que consiste la atribucion por *supereminencia*. Este es el procedimiento de la filosofía cristiana; ve el hecho de las perfecciones de las criaturas; considéralas como un efecto, i busca su causa; halla esa causa en quien lo es de esas perfecciones, porque lo es de todo ser, a saber, en Dios; separa luego de las perfecciones de la criatura lo que en ellas ve limitado, i así depuradas de toda limitacion, las atribuye a Dios del único modo en quien, como en ser infinito, pueden estar las perfecciones, a saber, de un modo infinito.

5. ¿Quién puede acusar de *antropomorfismo* este procedimiento? Seríalo ciertamente si las perfecciones que en el hombre se hallan, tales como la intelijencia, la voluntad, el amor i otras cualesquiera, fuesen atribuidas a Dios en el propio modo con que se hallan en el hombre: sin duda ninguna en este caso, se haria de Dios un hombre, absurdo impío que no cabe sino en quien del hombre haga un Dios; pero la filosofía cristiana, como acabamos de verlo, no transfiere pura i simplemente a Dios las perfecciones humanas, sino que esas perfecciones que en el hombre ve limitadas i continjentes, se las atribuye a Dios concibiéndolas como existentes de un modo infinito i absoluto en el ser divino. Irracional e injusta es, por tanto, la acusacion de *antropomorfismo* lanzada por los racionalistas contra el procedimiento que los filósofos cristianos siguen para explicar i aplicar la nocion de los atributos divinos.

6. Fijado ya el cómo nos elevamos a conocer los atributos divinos, consideremos ahora qué sean en sí mismos i con relacion a la esencia de Dios.

En las criaturas, sus propiedades nacen de su esencia misma: por ejemplo, en el hombre la libertad nace de la esencia del hombre mismo, pero no constituye la esencia misma del hombre. Ademas en las criaturas, las propiedades son realmente distintas una de otra: por ejemplo, en el hombre la intelijencia es distinta de la voluntad. Pero en Dios no hai estas distinciones reales: en Dios todo atributo es idéntico a la esencia, i no hai distincion real entre un atributo i otro.

Efectivamente, a Dios no lo concebimos sino como *acto puro* i simplicísimo sin mezcla alguna de *potencialidad* ni de composicion de ninguna especie. Ahora bien, si en Dios cupiese distincion real entre sus atributos i su esencia, no podríamos concebirlo como Ente simplicísimo, pues toda distincion real supone alguna especie de composicion en el ser a quien pertenece. Sin duda nuestro entendimiento, no pudiendo a causa de su natural limitacion, penetrar en el fondo de la esencia divina, concibe los atributos de Dios como derivados de su esencia, i pone entre ésta i aquellos cierta distincion; pero semejante distincion no existe realmente en el ser divino, sino solo en el modo limitado i finito con que nuestro entendimiento concibe los atributos de Dios. Conocemos las perfecciones de Dios por sus criaturas; pero como no podemos al mismo tiempo comprender la divina esencia, forzoso es a nuestro conocer limitado el poner cierta distincion que realmente no existe entre la esencia i los atributos divinos.

7. No siendo los atributos de Dios realmente distintos de la divina esencia, claro está que tampoco son realmente distintos entre sí; pues que siendo una e indivisible en sí misma la divina esencia, i siendo idénticos a esta propia esencia los atributos divinos, forzosamente ellos han de ser idénticos entre sí.

Esta propia verdad puede ser tambien demostrada considerando el modo con que deben hallarse en Dios las perfecciones que vemos en las criaturas. Ahora bien, estas perfecciones que vemos hallarse limitadas en las criaturas, tienen que hallarse en Dios sin limitacion de ninguna especie, es decir, de un modo infinitamente perfecto;

porque si estas divinas perfecciones se hallasen en Dios con la distincion real que se hallan en las criaturas, no se hallarian de un modo infinitamente perfecto, pues que la distincion, por su efecto mismo de hacer que una cosa no sea otra, es un principio de limitacion i de imperfeccion.

8. Aquí pudiera oponérsenos la siguiente dificultad:—Pues si en Dios no existe realmente las varias perfecciones que nosotros le atribuimos, resultará que esa pluralidad de atributos que concebimos existentes en Dios, no tienen existencia sino meramente en nuestro entendimiento.—La conclusion es falsa porque las premisas son equívocas. Nó: una cosa es decir que en Dios no existen las perfecciones con esa distincion real que nosotros se las atribuimos, i otra cosa es decir que en Dios no existan las perfecciones que nosotros le atribuimos. Sí: en Dios están realmente las perfecciones que nosotros le atribuimos; pero no están con esa distincion real que nuestro entendimiento pone entre ellas. En otros términos: la esencia de Dios es en sí única e idéntica a cada una de sus divinas perfecciones, i como infinita que es, contiene identificadas en unidad de esencia perfecciones infinitas; pero nuestro entendimiento, como que es finito, por su limitacion misma no puede recojer en un solo i simplicísimo acto intelectivo la infinidad de perfecciones que con unidad indivisible existen en Dios; i de aquí que ponga en ellas una distincion semejante a la que ve en las criaturas, cuyas perfecciones efectivamente son distintas entre sí i distintas de la esencia a quien pertenecen. Así pues, las perfecciones que nosotros atribuimos a Dios, en Dios están realmente, solo que no están del modo en que nosotros las consideramos: en Dios son idénticas entre sí i a la esencia divina; en nuestro modo de entender, son distintas entre sí i distintas de la esencia.

ARTÍCULO II.

Que la ASEIDAD es en Dios el atributo primitivo, de quien nosotros entendemos derivarse todos los demas.

1. Así como nuestro entendimiento, al concebir los divinos atributos, que son idénticos a la esencia de Dios i no realmente distintos tampoco entre sí, pone sin embargo cierta distincion en ellos, así tambien podemos investigar si en nuestro concepto de Dios cabe poner, digámoslo así, cierta jeneracion en los divinos atributos, concibiendo alguno de ellos como primitivo, al cual por consiguiente podamos reducir, i del cual podamos deducir todos los demas; a la manera, por ejemplo, que partiendo de una fórmula aljebráica i procediendo de ecuacion en ecuacion, deducimos todo cuanto en la misma fórmula se contiene.

2. Este punto se resuelve afirmativamente. En efecto, al investigar nuestra mente limitada todo cuanto le es dado acerca de los atributos divinos, halla uno primitivo, del cual se deducen los demas, i al cual los Escolásticos denominan *esencia metafísica de Dios*, por cuanto es, del propio modo que la esencia, principio de todas las propiedades que atribuimos a Dios. Este divino atributo que nuestra mente concibe como primitivo, ha de tener tres condiciones, a saber: 1.ª que sea último a que puedan reducirse todos los demas; 2.ª que sea valedero para dar explicacion de todos los demas; 3.ª que contenga la razon primitiva del entender nosotros cómo i por qué Dios se distingue de todos los demas seres. Fúndase esa doctrina en que si ese atributo, que nuestra mente concibe como primitivo en Dios, no fuese último a que se pudiera reducir los demas, cabria remontarse a otro superior de quien los demas se derivaran; del propio modo si ese atributo no fuese valedero para dar explicacion de todos los demas, no podria ser concebido como primero de quien los mismos se dedujeran; i por último, si no contuviese la razon primitiva del entender nosotros cómo i por qué Dios se distingue de todos los demas seres, no podríamos tenerlo por raiz de quien procediesen los atributos propios de Dios. Ahora

bien, como quiera que todos estos caractéres concurran en el atributo llamado *aseidad,* por cuanto este atributo es el que constituye la independencia de Dios, o la incomunicable nota que a Dios distingue como a único Ser Absoluto, de aquí el acierto con que los filósofos cristianos enseñan consistir en ese atributo la *esencia metafísica de Dios.*

Efectivamente la *aseidad* es, en primer lugar, el último de los atributos divinos a que reducir cabe todos los demas. Prueba.—El atributo divino a que últimamente pueda reducirse todos los demas, ha de constituir nota fundamental o primitiva, segun la cual se atribuya a Dios el ser, pues ciertamente nada cabe pensar anterior ni superior al ser i a la condicion primitiva del ser. Ahora bien, es así que la nota fundamental o primitiva que respecto del ser de Dios cabe pensar es la *aseidad* o su absoluta independencia, pues que la primera forma con que el ser es pensado en el órden de la realidad es la de si depende o no depende de otro ser alguno; luego la *aseidad* es en Dios el atributo a que en último término cabe reducir todos los demas.

3. Este atributo es, en segundo lugar, raiz de todas las perfecciones que a Dios atribuimos, pues en tanto son infinitas las perfecciones de Dios en cuanto Dios es independiente en su ser, como quiera que ni aun concebir cabe que el ser existente en virtud de su misma esencia, no tenga en sí mismo todas las perfecciones posibles. Por esto, la *aseidad* es razon, fundamento i raiz de las perfecciones infinitas de Dios.

4. En tercero i último lugar, este atributo constituye la razon primitiva de entender nosotros cómo i por qué Dios se distingue de todos los demas seres. Prueba.—Todas las perfecciones que hallamos en todo cuanto no es Dios, son perfecciones finitas, i de aquí que, por razon contraria, concibamos a Dios como a Ser dotado de perfecciones infinitas: es así que lo infinito de las perfecciones divinas, presupone lo absoluto del ser divino, pues en tanto es Dios infinito en cuanto es absoluto; luego la razon primitiva porque Dios se diferencia de todos los demas seres, es el atributo de la *aseidad.* I así lo expresó claramente Dios mis-

mo en aquella solemne idea que de sí propio dió a Moises cuando le dijo: «Yo soi el que soi.»

5. De que la *aseidad* en efecto sea atributo primitivo, fundamental i radical de todos los demas atributos de Dios, tenemos una prueba de hecho, que consiste en que de ese atributo pueden todos los demas deducirse. Al llegar a este punto, ya se comprende que el redactar una deduccion cabal i plena de los atributos divinos seria tentativa tan temeraria como empresa inasequible, pues por el hecho mismo de ser infinitos esos atributos, claro está que a la limitada intelijencia humana no es dado concebirlos todos, ni plenamente ninguno. Dicho queda con esto que al tratar nosotros ahora de enumerar algunos, hemos de limitarnos a los que mas fácilmente vemos poder deducirse del atributo de la *aseidad*. Hélos aquí:

6. Como Ser Absoluto, no puede ménos Dios de ser Infinito. Prueba.—En tanto es i se llama Dios Absoluto en cuanto subsiste por su esencia misma: es así que el ser que subsiste por su esencia misma, no puede ménos de subsistir, cómo ántes lo hemos visto, dotado de todas las perfecciones posibles, lo cual equivale a que debe ser Infinito; luego de ser Dios Absoluto, o lo que es igual, del divino atributo de la *aseidad*, nace inmediatamente el de la Infinidad.

Como Absoluto e Infinito en su sér, no puede ménos Dios de estar dotado de Poder Infinito, o en otros términos, Dios es Omnipotente. Prueba.—La virtud operativa de todo ser, como nacida de la esencia del mismo sujeto operante, no puede ménos de proporcionarse a la naturaleza de su ser: es así que Dios, como ser Absoluto, es Infinito en su Ser; luego Infinito es tambien necesariamente en su obrar; luego Infinito es su Poder. En cuanto Dios es Infinitamente Poderoso, puede hacer todo lo que es intrínsecamente posible; porque lo que es intrínsecamente posible, puede ser, i no otra cosa cumple al Poder divino para que pueda dar existencia a lo que la divina voluntad quiera. Por aquí se ve cuán absurda es la doctrina de los cartesianos sobre que Dios con su Omnipotencia pueda hacer lo contradictorio, como por ejemplo, un círculo cuadrado, que dos i dos sumen cinco. Nó: semejante omnipotencia no

cabe atribuirla a Dios, porque es arbitraria, i en Dios, como Ser infinitamente Intelijente, no cabe arbitrario. Lo contradictorio, por el hecho mismo de envolver afirmacion i negacion simultáneas de una misma cosa, *no es*, o de otro modo, implica *la nada:* decir, pues, que Dios, por ser Omnipotente, puede hacer lo contradictorio, equivale a decir que por ser Dios Omnipotente, puede hacer nada; i decir esto, equivale a convertir la Suma Potencia en Impotencia Suma, o de otro modo, equivale al absurdo de llamar Omnipotente a un Ser que al obrar, no produce término alguno. Nó: Dios, en tanto es i se llama Omnipotente, en cuanto puede hacer todo aquello que no es intrínsecamente imposible.

Sigamos enumerando los atributos divinos que se deducen del de la *aseidad*. Hemos dicho que de este divino atributo, nace el de la Infinidad. Pues bien, de ser Dios Infinito, dedúcese que tiene que ser INMUTABLE. Prueba. —Todo ser sujeto a mudanza, pierde o gana alguna cualidad al mudarse: es así que Dios, como Infinito, no puede ganar ni perder cualidad alguna; luego no está sujeto a mudanza; o de otro modo, es Inmutable.

Pero siendo inmutable, no puede ménos de ser ETERNO, pues no cabe que tenga comienzo la existencia de un ser que en sí mismo posee la plena razon de ser. En efecto, para que la existencia de este ser tuviera comienzo, forzoso es suponer que lo habia tenido o por virtud ajena o por virtud propia. ¿Por virtud ajena? entónces no seria el Ser Sumo que es i existe por sí mismo, con absoluta independencia. ¿Por virtud propia? entónces habria tenido que existir ántes de ser; lo cual, como absurdo, es inconcebible.

Dios es SIMPLICÍSIMO. Prueba.—En todo ser compuesto, una cosa son las partes componentes, i otra cosa distinta es el compuesto de ellas resultante: es así que en Dios, como *esencia todo* i esencia pura, no cabe distincion de ninguna especie; luego es Ser Simplicísimo.

Podríamos continuar aun esta deduccion aljebráica; pero tengo por bastante la ya hecha hasta aquí para probar cómo del atributo de la ASEIDAD cabe deducir, inmediata o mediatamente, todos aquellos atributos divinos a que se da en la Teodicea el nombre de absolutos.

CAPÍTULO III.

De los atributos relativos de Dios.

ARTÍCULO I.

Sistemas filosóficos acerca del orijen del mundo.

1. Llámase, como ya sabemos, atributos *relativos* de Dios aquellas notas que nuestra mente aplica al ser divino en cuanto lo consideramos como causa del mundo, o lo que es igual, habida consideracion a la relacion que las cosas tienen con Dios en cuanto Dios es causa de ellas. De aquí que para tratar el presente asunto, sea preciso tomar como punto de partida ese especial aspecto con que nuestra mente considera a Dios. I pues ya en otro lugar dejamos demostrado que Dios es realmente la causa universal del mundo, réstanos ahora investigar el cómo Dios haya producido el mundo, i qué atributos presuponga en Dios el efecto de esta su accion productora.

2. En el especular los filósofos acerca del primero de estos dos puntos, no podian ménos de abrazar, porque no hai otras posibles, alguna de las tres siguientes teorías, a saber: 1.ª o que Dios, en el producir al mundo, haya sido movido por una necesidad que su naturaleza misma le impusiese de difundir fuera de sí propio su esencia; 2.ª o que Dios, en el producir al mundo, no haya hecho otra cosa sino labrar una materia ya preexistente dándole las especiales formas con que nos aparecen revestidos al presente los seres del universo; 3.ª o por último, que Dios haya hecho el mundo de la nada.—De cada una de estas tres teorías nace un sistema respectivo acerca del orijen del mundo, a saber: de la primera nace el *panteismo*; de la segunda el *dualismo*; de la tercera el *sistema de la creacion*. Examinemos ahora estas tres teorías para ver cuál de ellas sea conforme a verdad.

ARTÍCULO II.

Del Panteismo, i su refutacion.

1. El Panteismo es un error tan antiguo ya como aquella vanidad filosófica que presumió de *secularizar* el saber humano apartándolo de toda enseñanza divina. Nacido en el momento mismo que rompiendo la filosofía todo lazo con la Revelacion, alteró la exacta nocion de Dios, se ha reproducido ese mónstruo cuantas veces el mundo ha visto renovarse el mismo antojo sacrílego, i para perturbar siempre lo propio la serena rejion de las ciencias i de las letras que la conciencia de los pueblos. Vamos, pues, a bosquejar su proceso histórico i a refutarlo con los argumentos de la sana ciencia i del comun sentido.

2. La palabra *panteismo*, de oríjen griego, significa *deificacion de todo*. En efecto, dos son las notas características de este absurdo sistema, a saber: 1.ª identifica la sustancia de Dios i la del mundo; 2.ª niega a Dios toda libertad en el producir al mundo. Tales son los dos fundamentales errores comunes a toda especie de panteismo; pero si bien todos los panteistas profesan unánimes esta *identidad* entre Dios i el mundo, al querer luego conciliarla con la *variedad* que el espectáculo del universo les ofrece, han imajinado varios modos de explicar cómo el mundo haya sido producido por Dios. De aquí las múltiples i diversas formas del error panteístico; yo las reduzco a dos principales, que respectivamente llamo panteismo *transeunte* i panteismo *inmanente*.

3. Llamo *transeunte* al especial sistema panteístico que pone el oríjen del mundo en una jeneracion o expansion *necesaria* de la sustancia *única* de Dios, i segun el cual, por consiguiente, el mundo se produce emanando de la sustancia de Dios, a la manera, por ejemplo, que la telaraña emana del cuerpo mismo de la araña. Llamo *inmanente* aquel otro panteismo segun el cual esta emanacion se produce por accion interna e inmanente de Dios mismo.

Diferéncianse, pues, estas dos especies de panteismo en los siguientes puntos, a saber: I. El *transeunte* explica la produccion del mundo por una *externa* i necesaria evolucion de

Dios, miéntras el *inmanente* la explica por un desenvolvimiento fatal, pero *interno* que el Absoluto necesita para su complemento propio. II. El panteismo *transeunte* admite la existencia de un Absoluto *in actu* que contiene en sí la multiplicidad de los seres del mundo, i los produce por una evolucion fatal externa; miéntras el panteismo *inmanente* no admite sino un Absoluto *in potencia*, que al desarrollarse i completarse a sí mismo por un movimiento fatal tambien pero interno, va como dando de sí los fenómenos con que los seres del mundo se nos manifiestan, ora bajo la forma de materia, ora bajo la forma de espíritu. III. El panteismo *transeunte* no niega *la realidad* del mundo, pero tampoco lo distingue sustancialmente de Dios, miéntras el panteismo *inmanente* tiene por meros *fenómenos* i apariencia todo lo que no es Dios. Tales son las diferencias respectivamente características del panteismo *transeunte* i del *inmanente*; fundados en ellas algunos filósofos, han apellidado no sin exactitud, al primero, panteismo *realístico*, i al segundo *idealístico*.

4. Enunciadas así las notas jenerales de toda especie de panteismo, pasaré por alto el de la antigua edad filosófica, que nacido en las escuelas orientales, infestó mas o ménos a las de Grecia; nada diré tampoco del que durante la Edad Media sirvió de puntal, en el siglo XIII, al Averroismo i al falso misticismo de los siglos XIV i XV; i hablaré del que en la edad novísima ha tenido por principal intérprete al judío Spinosa i por calorosos restauradores a los filósofos alemanes.

La metafísica de Spinosa hai que buscarla toda en su *Etica*, que es donde la expuso a estilo de jeómetra, procediendo por via de definiciones, axiomas, proposiciones i demostraciones seguidas de corolarios, lemas i escolios. Pero sabido es que el filósofo flamenco era entusiasta admirador de Descartes, no obstante que presumia de correjirlo i perfeccionarlo; i esto supuesto, débese escudriñar si en el filósofo frances hai algun principio que haya servido a Spinosa de base para edificar todo su sistema panteístico. Lo hai en efecto, i es la *definicion de sustancia* que dió Descartes. Sin duda Spinosa abusó de esta definicion; pero a ello en verdad se prestaba la ambigüedad misma de términos con que Descartes se habia expresado al decir que sustancia es—«una cosa que de tal »modo existe que no ha menester de otra alguna para exis-

»tir».—Verdad es tambien que Descartes no quiso referir esta definicion sino a la sustancia prima, i por eso enseñó que el nombre de sustancia no podia ser aplicado en el mismo sentido a Dios i a las criaturas: i como quiera que esta restriccion presupusiese sin duda la producibilidad de las sustancias finitas, de aquí que Spinosa tratase de demostrar cómo una vez admitida la definicion jenérica de sustancia dada por Descartes, es inadmisible esa producibilidad.

Hé aquí en resúmen la argumentacion de Spinosa:—Para admitir que exista una sustancia diversa de la sustancia de Dios, hai que suponerla o dotada de los mismos atributos que la sustancia divina, o dotada de atributos diversos; de los mismos atributos, no puede ser, porque siendo el atributo lo que constituye la esencia propia de cada sustancia, el admitir dos sustancias dotadas de unos mismos atributos, equivaldria a proclamarlas idénticas, i en este caso, no serian dos, sino solo una; pero no cabe tampoco decir que la sustancia finita puede poseer atributos diversos que la infinita, pues que si todo cuanto existe, es por virtud de un atributo divino, todo tiene necesariamente los mismos atributos que la sustancia divina. Forzoso es, por consiguiente, proclamar que no hai sino una sola sustancia, i que esta sustancia única es la que de nadie ha recibido el ser; es decir, la sustancia divina. Esta sustancia, como independiente en su ser, es tambien infinita; i como infinita, se halla dotada de atributos infinitos: inseparable ademas de su ser propio, lo es igualmente de sus atributos, i de todas las afecciones, o *modos* de sus atributos mismos. Ahora bien; no existiendo otra sustancia sino la sustancia divina, i siendo inseparable de sus atributos i de sus *modos*, síguese de aquí que todo este universo que parece distinto de la sustancia divina, i exterior a ella, no es sino un mero conjunto de modos o afecciones de los atributos de la sustancia divina. I es así que las cosas finitas que forman este conjunto, se nos manifiestan como *pensantes* las unas i como *extensas* las otras; luégo *pensamiento* i *extension* constituyen los dos atributos esenciales de la sustancia única e infinita. En resúmen, el conjunto de cosas finitas, o la *natura naturata*, no es sino un desenvolvimiento fatal i necesario, aunque finito, de los atributos *pensamiento* i *extension*, que residen en la *natura naturans*, es decir, en la sustancia infinita.

5. Llegaba al mundo el sistema de Spinosa en un tiempo en que el sensualismo dominaba las rejiones filosóficas, i en que el Deismo, natural derivacion de tan grosera i fangosa doctrina, habia enjendrado en los ánimos una aversion contra lo sobrenatural, como la del hidrófobo al agua. Esto explica cómo el Spinosismo pudo i aun debió necesariamente hallar fanáticos admiradores, pues que si bien partia de principios distintos i aun opuestos a los del sensualismo, paraba en una negacion mas metódica i científica del órden sobrenatural. En efecto, proclamado que no existe sino una sola sustancia, a saber, Dios, i que el mundo no es otra cosa sino un mero desenvolvimiento, una expansion i dilatacion del ser divino, claro está que no cabe admitir sino un solo órden, i que el llamado *órden sobrenatural*, es decir, que esté sobre el órden natural, debe contarse entre las quimeras.

De hecho el Spinosismo logró tal i tan numerosa falanje de partidarios que pudo hacer popular el dicho de Lessing sobre que ya no existia otra filosofía sino la del judío holandes. No faltaron ciertamente mui ilustres pensadores que con la autoridad de su nombre i con la severidad de una imparcial crítica tentasen demostrar lo absurdo de los principios i lo monstruoso de las conclusiones del nuevo sistema; pero aquellas protestas de la sana razon i del recto sentir murieron ahogadas por la efervescencia de los ánimos contrarios. Pero cuando mas de lleno se muestra el influjo de Spinosa, es durante el último período de la filosofía alemana, a contar desde Fichte hasta Hegel, los cuales reconociendo el oríjen de sus sistemas en el del judío holandes, tomándolo por modelo, se dedicaron afanosos a discutir i fijar los puntos en que respectivamente convenian con su digno maestro i los en que discordaban de él: así labrando sobre el sistema de Spinosa, llegaron a convertirlo en un perfecto panteismo *inmanente*, que, por otra parte se avenia mejor con los gustos de aquellos dos filósofos i con el impulso ya de ántes dado a la filosofía por Kant, de quien sus compatriotas se proclamaron intérpretes i continuadores.

Fichte rompió la marcha en el proceso de este especial panteismo jermánico, diciendo que el sistema de Spinosa debe tenerse por única filosofía coherente, a condicion de que se la perfeccione con demostrar que la razon tiene derecho

para no estancarse en la representacion empírica del *yo* que percibe el *no yo*; porque imposible será, dice Fichte, explicar *a priori* cómo el *yo* i el *no yo*, es decir, el espíritu i la materia, nazcan del sucesivo desenvolvimiento de una sustancia única, miéntras ántes no se muestre la lejitimidad de ese procedimiento *a priori*. Con el fin de llenar este hueco, el filósofo de Jena, depurando en el crisol de abstracciones semiimpalpables ese *yo* que percibe al *no yo*, se remonta, dice él, a un *yo puro*, es decir, a un pensamiento que nada tenga que ver ni con el sujeto pensante ni con el objeto pensado, i colocado ya en tan alta cima, concluye que este *yo puro*, así concibido sin determinacion alguna de sujeto ni objeto, es el infinito, o de otro modo, es Dios, ni mas ni ménos.

En llegando a esta conclusion, trátase ya para Fichte de saber cómo ese *yo puro*, ese Infinito, ese dios, se desarrolla i se estira bajo la forma de *espíritu* i de *materia*; porque, añade el filósofo aleman, en cuanto sepamos esto, habrémos justificado todo el sistema de Spinosa. Ahora bien ¿cómo se explica ese estiramiento de eso que Fichte llama Dios? Pues se explica por la conciencia que necesariamante el *yo* debe tener de sí mismo. En virtud de esta conciencia necesaria, el *yo* al pensarse a sí mismo, se distingue a sí propio como sujeto i como objeto, i cuando ya tiene corriente esta maniobra de clasificacion, va i averigua que el *sujeto* es *el espíritu humano*, i el *objeto* es *la materia*. I hé aquí como ese desarrollo, ese estiramiento del Absoluto bajo la forma de espíritu i de materia se realiza por una operacion de todo punto inmanente, como que es la conciencia misma del Absoluto: i en cuanto al espíritu humano i a la materia, no son otra cosa sino una representacion interna que el Absoluto, o el *yo puro*, hace de sí i en sí mismo. A este, digámoslo así, sistema de Fichte, le llamaron algunos *panegoismo*, i otros panteismo a secas; pero es lo uno i lo otro; pues el *yo puro*, de quien Fichte saca espíritu i materia, es decir, todas las cosas es tambien Dios.

A Fichte siguió Schelling, que manipulando el panteismo de su predecesor, proclamó tambien a Dios como sustancia única de cuyo seno emanan *idealmente* el espíritu i la materia, i lo definió diciendo que Dios es *la indiferencia de los diferentes*. Pero como quiera que Schelling no tuviese por conveniente exponer con algun jénero de método su sistema, quiso des-

pues Hegel suplir esta falta, i sin mas que llamar *Idea* a lo que Fichte llamaba *Yo puro*, tomando ademas del mismo Fichte su caprichosa trilojía, paró en explicar del propio modo que él la destilacion panteística del espíritu i de la materia. Con eso i todo, Hegel no negó como projenitor de su sistema a Spinosa, por mas que lo culpara de haber considerado al ser único, es decir, a Dios, destituido de toda personalidad i conciencia; errata que, al decir de Hegel, cometió Spinosa por haber considerado al Absoluto como *sustancia*, i no como *sujeto*; con lo cual, trocada en sujeto la sustancia de Spinosa, redondeó Hegel su teoría sobre el oríjen del universo, adjudicándoselo a un movimiento ideal del susodicho *sujeto único*.

6. Tal es, sucintamente narrado, el proceso histórico del panteismo. Si queremos ahora recojer en fórmula breve cuanto de comun tienen todas las variedades de este absurdo sistema, hallarémos que a despecho de su diversa fraseolojía, todas ellas convienen en partir de un mismo i solo principio, i profesan una doctrina absolutamente idéntica. Principio fundamental comun a todo sistema panteístico es, en efecto, *la sustancia única*, de quien el mundo material i los espíritus son meros grados de desenvolvimiento. Partiendo de este principio comun los panteistas, lójicamente tienen al mundo por una *emanacion necesaria* de esta sustancia única, pues habiendo de deducir del concepto mismo que de la sustancia forman la existencia del mundo, no han podido ménos de tenerlo por emanacion fatal de esa sustancia. Dos son, pues, los axiomas fundamentales correspondientes a los dos caractéres esenciales de todo panteismo, a saber: 1.° No hai mas que una sola sustancia. 2.° El mundo es necesariamente producido del seno de este ser único, llamado sustancia o Dios.

De esta comunidad de principio nace una identidad respectiva de método, pues en efecto todo panteista parte siempre de un método *a priori*. Para analizar, pues, debidamente el panteismo, hai que examinar los tres siguientes puntos, a saber: I. En el explicar el oríjen del mundo ¿cabe proceder *a priori*? II. Una vez adoptado este procedimiento ¿se hace lójicamente forzoso proclamar la unidad de sustancia? III. Proclamado que no hai sino una sola sustancia, i que esta sustancia es Dios, ¿procede concebir el mundo como evolucion o emanacion necesaria del ser divino?

7. Comenzando por el primero de los tres puntos propuestos, digo que ese procedimiento *a priori* de que se precian los panteistas, es absurdo i estéril. Por de pronto para que este procedimiento *a priori* fuese posible, seria menester que el espíritu humano abdicase la conciencia de sí mismo, i la que tiene igualmente de percibir el mundo exterior; pues tal i como nuestro espíritu está formado, posee de hecho esa conciencia. Ahora bien, querer que el espíritu humano se despoje de la conciencia de sí propio, es pura i simplemente absurdo, i aun cuando se quisiera suponer posible una abstraccion tan aventurada, tendríamos siempre que no seria capaz de conocer cosa alguna, porque desde el instante de abdicar la propia conciencia, ya ni aun sabrá que existe, i no sabiendo siquera si existe, ya no podrá considerar que le pertenece como propia nocion alguna, con lo cual no sabrá si conoce.

Hé aquí por qué he dicho que el procedimiento *a priori* de los panteistas es tan absurdo como estéril. I hé aquí por qué, añado ahora, ni Spinosa ni los filósofos trascendentales han podido jamas ser consecuentes a ese procedimiento. Díganme si no: esos atributos de *extension* i *pensamiento* que el judío holandes adjudica a la sustancia absoluta, i a los cuales tiene por formas con que esta sustancia se manifiesta ¿dejan de ser hechos que forzosamente hemos de percibir en nosotros mismos o en el mundo exterior? Quién le ha dado a Spinosa noticia del *pensamiento* sino la *conciencia*? ¿i por dónde sabe que hai *extension* sino por los *sentidos*? Pues bien, los sentidos nos dan la experiencia externa, i la conciencia nos da la interna; con que no es verdad que el procedimiento metódico de los panteistas prescinda de toda experiencia.

La misma contradiccion se advierte en los panteistas alemanes, pues lo propio el *yo puro* de Fichte que el *Absoluto* de Schelling i la *Idea* de Hegel, son abstracciones que dan por supuesto el concreto previo del *yo empírico*, es decir, del *yo que percibe el no yo*. ¿Me dirán a esto los filósofos trascendentales que ese *yo empírico* que sirve de punto de partida a sus caprichosas abstracciones, es una mera hipótesis, i no un principio cierto? Pues entónces les digo yo: si hipotético es el principio de que partis, hipotético será i nada mas todo vuestro sistema, pues cada sistema es conforme a la naturaleza de su principio fundamental. I así en efecto sucede a todo

sistema *a priori*; todos ellos, por el mero hecho de proceder de hipótesis en hipotésis i de abstraccion en abstraccion, no sirven para fundar sino ciencia abstracta i quimérica: i a fe que cuando quieren lejitimar de algun modo el resultado científico que con ese procedimiento obtienen, comienzan por trasformar lo abstracto en concreto, i las hipótesis en realidades: dígalo sino ese *ser puro* de Spinosa, que no obstante ser en sí abstracto, se nos da como realidad concreta; i en cuanto al *yo puro* de Fichte, lo propio que al *Absoluto* de Schelling i a la *Idea* de Hegel, no obstante ser abstracciones punto ménos que impalpables, llegan luego a convertirse por estos filósofos nada ménos que en la realidad infinita de Dios, es decir, en la realidad máxima i suprema. Con razon se ha dicho, por eso, que el vicio radical del método de todo panteista consiste en que identifican el ser *realísimo* con el ser *abstractísimo*.

8. Pero si absurdo es el procedimiento metódico del panteismo, absurdísimo es el principio en que funda su explicacion acerca del oríjen de los seres del mundo, a saber, *la unidad de sustancia*. Semejante principio está desmentido por la experiencia i por la razon: lo está por la experiencia, pues la experiencia, como ya en otro lugar lo dejamos demostrado, nos atestigua la pluralidad de sustancias, como son desde luego el *yo* i el *no yo*: lo está igualmente por la razon i no se necesita mucho para demostrarlo. En efecto, para que la unidad de sustancia fuese un principio fundado en razon, habria de hallárselo necesariamente incluido en el concepto de *sustancia*; pero no lo está, i cuando Spinosa afirma lo contrario, hácelo porque desconoce la verdadera índole de ese concepto. El concepto de *sustancia*, como ya lo hemos dicho en su lugar oportuno, no expresa el de ser independiente de toda causa, sino el de ser que no necesita de *inherencia* a otro en quien exista como en sujeto sin el cual no pueda existir. Pues bien, Spinosa ha necesitado falsear el concepto de sustancia, tomándolo en el primero de esos sentidos, para deducir que no hai otra sustancia posible sino la de Dios por cuanto solo el ser divino es independiente de toda causa.

Pero es el caso que aun cuando Spinosa no hubiera errado tan manifiestamente en entender la exacta nocion de sustancia; aun dado que no hubiese otra sustancia sino solo Dios, faltaria siempre averiguar el cómo de esta sustancia única pue-

da proceder la multiplicidad de los seres del universo. Porque una de dos: o la sustancia absoluta contiene en sí esa multiplicidad de seres que va despues *manifestando* fuera de sí, o no la contiene. ¿La contiene? pues entónces no es una sustancia *absoluta*, porque el *Absoluto* no puede ménos de ser absolutamente *uno* e *idéntico*, dado que de lo contrario, no sería el Ente puro, de toda pureza; i si no puede ménos de ser concebido como absolutamente *uno* e *idéntico*, no cabe suponerlo conteniendo en sí lo múltiple. ¿No contiene en sí la sustancia absoluta esa multiplicidad de seres? pues entónces estos seres múltiples no pueden proceder del seno del Absoluto. El dilema no tiene réplica, i efectivamente ningun panteista se la ha dado. Por otra parte, si una e idéntica es la sustancia de Dios i la del mundo, el mundo es Dios i Dios es el mundo: es así que segun Spinosa, la identidad de sustancia implica identidad de atributos; luego, segun el mismo Spinosa, Dios tendrá los atributos del mundo, i el mundo tendrá los atributos de Dios. Pero es así que Dios es infinito, inmutable, i necesario, miéntras el mundo es finito, mudable i continjente; luego identificar al mundo i a Dios equivale a identificar los contrarios.

Este argumento, irrefutable contra Spinosa, no lo es ménos contra los panteistas alemanes, sin que les valga el tener al mundo por un mero *fenómeno* o pura apariencia. Efectivamente los panteistas alemanes tienen por fundamento de su sistema el supuesto de un *Absoluto potencial*, que va indefinitivamente *desarrollándose, desenvolviéndose, manifestándose* bajo la doble forma de espíritu i de materia. Pues yo digo a esos desacordados filósofos que su *Absoluto* es un ser contradictorio, por cuanto el *Absoluto* no puede ser concebido sino como dotado *in actu* de todas las perfecciones posibles; i ellos lo hacen *potencial*, es decir, no dotado *in actu*, una, eterna e indivisiblemente, de toda perfeccion posible sino constituido de manera que si quiere ser perfecto, lo ha de ir ganando a fuerza de un desenvolvimiento sucesivo. ¿Me decis que esa manifestacion que vuestro *Absoluto* va haciendo de sí mismo en los seres del universo, no es real sino ilusoria, por cuanto estos seres no son realidades sino meras apariencias? Pues ni aun con este absurdo antojo podeis vencer la dificultad, porque para suponer *ilusion*, *apariencia*, *fenómeno*, hai que suponer

sujeto en quien se realice ese engaño. ¿Quién es, os pregunto, este *sujeto*? No puede serlo el espíritu humano, porque éste, segun vuestra misma hipótesis, es tambien mera apariencia; no puede serlo tampoco la materia, por la misma razon, entre otras muchas; luego lo es el *Absoluto*, único ser que admitis como real en vuestro sistema. ¿I no veis entónces que un *Absoluto* que se está engañando a sí mismo, es tan contradictorio como un *Absoluto potencial*? porque si es *Absoluto*, no puede estar sujeto a imperfeccion alguna, i ¿qué mayor imperfeccion que estar sujeto a engaño, i eso no así como quiera, sino eternamente, pues eternamente se halla forzado a manifestarse bajo la forma de espíritu i materia, i esta manifestacion, decis vosotros que es ilusoria.

Para mayor claridad, pondré un ejemplo. Yo pienso de mí propio que soi un sujeto individuo, vivo, efectivo i real; pienso igualmente como efectivo i real un mundo exterior, distinto de mí; i de la realidad de aquel *mi yo* i de este *no yo*, tengo una fe invencible.—Pues esa fe, me dice aquí Hegel, no es racional, porque eso que tu crees espíritu individual tuyo, distinto de Dios i del mundo, es tan pura ilusion como ese propio mundo que tienes por real i distinto de Dios i de tu espíritu.—Perfectamente: es decir que estoi completamente engañado; pero ¿quién aquí padece el engaño? ¿Mi espíritu? nó, porque tú dices que mi espíritu no existe, que no es mas que una ilusion. Con que, para topar con ese sujeto que en mí se engaña, tengo que achacárselo al *Absoluto:* éste es el que, en mí, piensa que existen realmente un espíritu humano i un mundo, que no tienen real existencia alguna. En resumidas cuentas, mi *Absoluto* es un *Absoluto* que con todo su absolutismo se está embaucando a sí propio. Ahora bien ¿no es esto incurrir en el absurdo de identificar los contrarios?

9. Segundo de los axiomas fundamentales que hemos dicho ser comunes a toda especie de panteismo, es el tener la produccion del universo por una emanacion *necesaria* i efusion contínua de la sustancia del Absoluto. Esta *necesidad* de producir, o mejor dicho, *de producirse*, que los panteistas atribuyen al *Absoluto*, nos da otra prueba de que ni saben siquiera qué sea ese *Absoluto* de quien hablan tan a diestro i siniestro. El Ser Absoluto no puede ménos de po-

seer en sí plenitud de perfeccion, i por consiguiente ninguna cosa extraña a él puede darle ni quitarle nada. Ahora bien, si *necesitase* producir el mundo, dejaria de ser infinitamente perfecto en sí i por sí mismo, pues que para perfeccionarse, necesitaria del mundo, que es extraño a Él.

10. Asentada ya la sana doctrina acerca del punto que estamos examinando, tratemos ahora de las principales objeciones que contra ella suele moverse.

Objecion I.—La creacion libre está en contradiccion con la simplicidad i la inmutabilidad de Dios. Lo está con la simplicidad, porque en virtud de este divino atributo, el acto con que Dios quiere la existencia del universo, debe ser idéntico al acto con que ama su propia divina esencia: es así que el acto con que Dios ama su esencia, es un acto necesario por cuanto es idéntico a su misma esencia divina; luego sin negar a Dios el atributo de Ser Simplicísimo, no se puede dejar de tener por necesario su acto creativo. Repugna igualmente la creacion libre al divino atributo de la inmutabilidad; porque para suponer que Dios haya creado libremente al mundo, hai que suponerlo adquiriendo con su acto creativo una cualidad que ántes de ese acto no poseyese en Sí mismo, a saber, la cualidad de *Creador*: es así que este supuesto repugna a la inmutabilidad de Dios; luego tambien para dejar a salvo el divino atributo de la inmutabilidad, hai que tener la creacion por necesaria.

Respuesta. Dificultad es ésta grave en efecto, i que con razon ha ejercitado la mente de los mas ilustres filósofos cristianos. Para resolverla, recordemos ante todo aquella célebre sentencia de Leibnitz cuando dijo, a pesar de ser tan laxo en sus concesiones a la humana razon, que «no ha de «desecharse lo claro en gracia de lo oscuro.» La sana lójica pide no renunciar, por muchas i graves dificultades que se opongan, a las verdades una vez conocidas: aplicando esta regla, dirémos que aun dado que en el resolver la preinserta objecion, no llegáramos a comprender cómo la libertad de Dios en el producir el universo se enlaza con los divinos atributos de la inmutabilidad i simplicidad, no por eso deberíamos rechazar la doctrina que proclama aquella libertad de Dios. No lo deberíamos porque, una vez averiguado que Dios es el Ser único necesario, como único Ser Abso-

luto; i repugnando tan evidentemente como al concepto de Ser Absoluto repugna el suponerlo necesitado de producir al universo ¿quién seria tan insensato que desechando esta verdad evidente, abrazase la doctrina contraria, solo porque no alcanzase a comprender cómo se concilie la libre creacion del mundo con la inmutabilidad i simplicidad del Creador? Solo al infinito es dado comprender lo infinito; i si por no alcanzar nosotros a comprenderlo, hubiéramos de abrazarnos con lo absurdo, nos asemejaríamos a quien, desesperado de ver nublada la luz del sol, se sepultase en plenas tinieblas.

Pero ¿es realmente insoluble la objecion propuesta? ¿no puede hallarse modo de conciliar la libre creacion del mundo con la simplicidad e inmutabilidad de Dios Creador? Sí que se puede, i lo vamos a demostrar. Cierto es que Dios, como Ser infinitamente simple e inmutable, quiere *con un solo i único acto* todo lo que quiere, es decir, a Sí mismo i todo lo demas que no es Él; pero no quiere *de un mismo modo* a Sí mismo i las demas cosas, pues a Sí mismo se quiere *necesariamente*, por cuanto su propia Bondad Infinita es objeto primario de su divina Voluntad, i las demas cosas las quiere en cuanto se ordenan a esta Bondad misma, es decir, *como los medios se ordenan al fin respectivo.* Ahora bien, a las cosas que se quiere en calidad de medios ordenados a un fin, no se las quiere necesariamente sino cuando estén necesariamente conexas a ese fin mismo. I como quiera que Dios es *suficientísimo* a Sí propio, i de nada exterior a Sí propio necesita, síguese de aquí que cuando quiere cosas diversas de Sí propio, i queriéndolas las crea, libremente las quiere i libremente las crea.

El acto, pues, de la divina voluntad en relacion con las cosas que no son Dios, puede ser mirado por dos aspectos, a saber: en sí mismo, i con relacion a esas cosas: mirado en sí mismo, se confunde con la propia naturaleza de Dios, i en este sentido, es un acto necesario, ora produzca externamente sus efectos, ora no los produzca; pero mirado ese mismo acto con relacion a las cosas producibles, es un acto contingente, por cuanto se refiere a criaturas que pueden existir o no existir. Con existir estas criaturas, ninguna perfeccion añaden a Dios, por cuanto eter-

no es en Dios el acto con que las quiere; ellas sí que en cambio adquieren perfeccion, por cuanto pasan del no existir al existir.

Compendiando, pues, la anterior breve respuesta, tenemos: 1.° Que Dios quiere sin duda con un mismo acto a Sí mismo i las cosas que crea, pero en diverso modo, conforme al tenor de la diversa naturaleza de los términos de ese acto de la voluntad divina, pues a Sí mismo se quiere necesariamente, i las cosas exteriores a Sí, las quiere libremente. 2.° Que la libertad del acto creativo no se opone a la inmutabilidad ni a la simplicidad de Dios Creador: no a la inmutabilidad, porque el acto creativo existe *ab æterno* en Dios, lo propio que el acto con que Dios se quiere a Sí mismo; i no a la simplicidad tampoco, por cuanto el carácter de Creador no añade a Dios cualidad real alguna, como quiera que el acto con que Dios quiere la existencia de las cosas, existe en Dios ántes de producirlas externamente: las cosas sí que adquieren perfeccion con ser producidas, por cuanto pasan del no existir al existir.

11. Objecion II. Es de Cousin, i podemos compendiarla en el siguiente silojismo, a saber.—Dios es causa primera i absoluta; es así que la causa primera i absoluta no puede ménos de obrar i producir; luego el producimiento del mundo es necesario.

Respuesta. Así como teníamos por grave la primera objecion ya rebatida, así tenemos por liviana esta otra del filósofo parisiense; basta para refutarla, definir los términos. En el concepto de *causa primera* i *absoluta* no se incluye otra nocion sino la de ajente que para producir su obra, no ha menester del concurso de otra causa alguna extrínseca al ajente mismo. El señor Cousin no ha visto la enorme diferencia que hai entre decir, por una parte, que Dios, como causa que es primera i absoluta, no ha menester, para producir, de otra alguna causa extrínseca, i por otra parte que Dios tenga que producir necesariamente. Con lo primero se acierta, negando toda intervencion de causa alguna extrínseca en el producimiento de los efectos divinos; con lo segundo se yerra, negando toda libertad a Dios en el producir estos efectos.

12. Objecion III.—Dios, añade el mismo Cousin, es por

esencia *in actu*; luego en Dios el crear el mundo es esencial; luego le es necesario.

RESPUESTA.—La virtud divina es eternamente activa, por cuanto Dios (segun la bella fórmula escolástica, que no me cansaré de repetir aun que se espeluzne al oirla el filosofismo flamante) es *acto puro*. Pero este acto divino, que constituye la divina esencia i que es intrínseco a la misma, no guarda conexion alguna *absolutamente necesaria* con la creacion; refiérese, sí, a ella en cuanto Dios la tenia *ab æterno* decretada; pero Dios, como libérrimo que es, pudo querer crear o no crear, pudo crear de tal modo o de cual otro, sin que en ningun caso el acto interno, el *acto puro* constitutivo de la esencia divina, dejase de ser uno, inmutable, idéntico a sí mismo; la diversidad aquí no dice relacion sino al término extrínseco del acto divino, es decir, al crear o no crear, al crear de tal modo o de cual otro. El señor Cousin ha confundido el acto interno de Dios con el término extrinseco de ese acto.

13. OBJECION IV.—Si lo finito fuese diverso del infinito, resultaria que, agregado el primero al segundo, formaria un infinito de mayor extension que sí propio; lo cual es absurdo.

RESPUESTA.—Esta objecion prueba en sus autores una completa ignorancia de qué sea *el Infinito*. Ténenlo por una negacion, miéntras precisamente es la afirmacion suprema. Cuando se dice que *Dios no es el mundo*, o en otros término que *el infinito no es lo finito*, parece que con esa frase se espresa un límite en Dios; pero aquí no hai otro límite sino la imperfeccion del lenguaje humano i la flaqueza del humano entendimiento, que para expresar el concepto de infinito, tiene que hacerlo como si hablase del ser finito; del propio modo que para expresar *la nada*, tiene que hacerlo cual si hablase de *algo*, como se ve, por ejemplo, en la siguiente frase: *la nada no subsiste*. Al infinito, en su infinidad, ni la mente finita del hombre puede pensarlo, ni por consecuencia el lenguaje humano puede expresarlo adecuadamente; no hai otro modo de pensarlo sino excluir de su concepto todo lo que no es él, ni hai por consecuencia otro modo de expresarlo sino con una frase tambien exclusiva i negativa. Pensamos al Infinito como al ser *que no tiene límites*, i de aquí que lo expresemos diciendo *lo infinito no es lo finito*. Pero examínese bien

esta fórmula, i se hallará que la limitacion i exclusion expresadas por la partícula negativa *no*, están solo en el lenguaje, no en el fondo de la idea. En esa frase lo que hai es una *negacion* de *negacion*, i por consiguiente, una afirmacion: negamos la limitacion, es decir, *excluimos el límite*, i excluyendo el límite, afirmamos la infinidad. El infinito no es cantidad, no es número, no es suma, no es agregado, el infinito concebido como número, como cantidad, como agregado es un infinito bastardo, i solamente los antiguos filósofos jentiles lo concibieron así, especialmente Anaximandro, que lo apellida *periexon*, es decir, literalmente traducido, *que lo abraza todo*. Ciertamente, el infinito abraza todas las cosas, incluso por consiguiente lo finito; pero las abraza *infinitamente*, i por consecuencia, no las contiene *como finitas*.

14. Epiloguemos.—La conclusion que de todo lo expuesto en el presente artículo se deduce, es que el panteismo, ora se lo examine en su método, ora en sus principios, ora en su procedimiento, no sirve para dar explicacion racional del oríjen del mundo. Réstanos únicamente señalar las últimas necesarias conclusiones de este absurdo sistema. Pues sus últimas conclusiones no pueden ménos de ser tan absurdas como él, i tan impias: en efecto, esas conclusiones no son lójicamente otras sino *ateismo* i *fatalismo*. Ciertamente, cuando mis labios repitiendo la voz de mi alma pronuncian el *Creo en Dios* ¿qué vengo yo a confesar en resúmen? Pues confieso a un Ser singular, distinto de todos los seres, Creador de todos, Infinito, Omnipotente, i cuya existencia no ha tenido comienzo, miéntras la mia lo ha tenido. Pero al Dios de los panteistas nada de esto conviene: idéntico a nosotros, no es Creador, pues los seres que el cristiano tiene por *criaturas*, no son para el panteista sino parte del *Gran-Todo* a quien se le antoja llamar *Dios*: el Dios de la verdad, como infinitamente perfecto, no puede recibir perfeccion alguna, pues que las tiene todas con absoluta infinidad; i el *Gran-Todo* de los panteistas va perfeccionándose indefinidamente a fuerza de desarrollarse i manifestarse. Concebir a Dios así, equivale a negarlo en el acto mismo que aparentemente se le está confesando. Razon, pues, ha tenido el filósofo moderno que calificando al panteismo con una elocuente frase, ha dicho de él que es—«el ateismo junto con la mentira.»

No ménos lójicamente se deriva de ese desdichado sistema el *fatalismo*. En efecto, dado que no exista sino una sustancia sola, no habrá tampoco mas que una sola causa; i esto supuesto, dejemos de tener al hombre por causa libre de sus actos, pues si carece de sustancialidad propia, forzosamente ha de carecer de actividad propia. I si el hombre no es libre en sus actos; si cuanto obra lo obra por un tenebroso influjo que de ningun modo puede ni evitar ni modificar, ¿para qué la lei moral? ¿qué sentido tienen las palabras *virtud* i *vicio*, *mérito* i *culpa*, *premio* i *castigo*? Nada de esto significa cosa alguna: la abnegacion será igual al egoismo; tan santo será el odio como el amor, tan lejítimo el robo como la limosna: todo cuanto suceda será bueno, solo porque sucede: el hecho será la medida única del derecho; santos i malvados, heroicidades i crímenes, víctimas inocentes i verdugos desapiadados, todo ello será lo mismo: San Ignacio de Loyola será igual a Lutero, Guzman el Bueno a Vellido Dolfos, Luis XVI a Robespierre... Tales son las inevitables conclusiones del panteismo. Por honra del jénero humano, no es menester refutarlas.

ARTÍCULO III.

Del dualismo, i del sistema de la Creacion.

1. No tan extremado en impiedad, bien que no ménos absurdo que el panteismo, es el sistema denominado *Dualismo*, o aquella teoría que en el explicar el oríjen del mundo, supónelo formado de una preexistente materia eterna, increada, independiente de Dios, i respecto de la cual por consiguiente la accion divina no tiene otro alcance sino darle determinadas formas. Este sistema que, pasando de los mitos fabulosos del Oriente, a los sistemas filosóficos de todo el paganismo, constituye el grado máximo de teodicea a que pudieron elevarse los mas ilustres sabios de la Grecia Magna, no ha menester que lo refutemos aquí de nuevo, pues que implícitamente lo hicimos ya al demostrar lo absurdo de la doctrina sobre que exista materia eterna independiente de Dios, i al dejar no ménos demos-

trado que aun cuando semejante materia existiese, no se podria explicar racionalmente con ella el orijen de las cosas.

2. Visto, pues, que ni el *panteismo* ni el *dualismo* sirven para explicar el oríjen del mundo, examinemos ahora si al efecto es abonado el *sistema de la Creacion*. Tres únicas hipótesis hai posibles acerca del particular, a saber: o que el mundo es una emanacion de la sustancia divina (*panteismo*); o que es una mera manufactura, por decirlo así, de Dios, labrada sobre una preexistente materia eterna e increada (*dualismo*); o por último, que ha sido sacada de la nada, es decir, que ha sido *creada*. De estas tres hipótesis, únicas posibles acerca del oríjen del mundo, hemos visto ya que las dos primeras son absurdas i están preñadas de horrendas conclusiones; luego resta como única exacta la tercera, o *el sistema de la Creacion*. I así, en efecto, cabe demostrarlo partiendo de la nocion misma de Dios, considerado como causa del mundo.

Prueba.—Todo atributo que a un ser cualquiera se adjudique, ha de aplicársele de conformidad a lo que la naturaleza del propio ser pida: es así que Dios es el Ser primero i Absoluto; luego, admitida la hipótesis de que Dios sea causa del universo, forzoso es tenerlo por causa primera i absoluta. Ahora bien; la causa primera i absoluta tiene que ser Creadora, porque de lo contrario, no seria ni primera ni absoluta: no seria *primera*, porque si solo produjera sus efectos modificándose a sí propia, no seria sino mera causa de meras modificaciones; i por consiguiente, anterior i superior a esta causa meramente modificadora, tendria que haber una causa eficiente: no seria tampoco *absoluta*, porque si solo produjera sus efectos modificando una materia preexistente, dependeria, en el producir sus efectos, de algo extrínseco a sí misma. Luego Dios, por el mero hecho de ser causa primera i absoluta, no produce el mundo sino sacándolo de la nada. Es así que este acto productivo del ser del mundo sacándolo de la nada es lo que se denomina *Creacion*; luego el mundo no ha tenido otro principio de existencia sino el acto creativo de Dios.

3. En cuanto la creacion produce de la nada el ser, en-

vuelve necesariamente dos supuestos: uno, que existe una causa de esa produccion; otro, que no existe el término que en virtud de la accion de esa causa ha de recibir existencia: lo primero, porque quien dice *produccion*, dice *acto*, i todo acto supone causa ajente; lo segundo, porque en el mero hecho de decir que esa produccion sale de la *nada*, se indica bastante que el efecto asi producido no ha menester de sujeto *preexistente* en el cual se produzca. I con esto queda implícitamente dicho tambien que el acto creativo no produce meras *cualidades* o *modos*, sino verdaderas *sustancias*, íntegramente dotadas del ser de tales. Dos, son, pues, las notas características de la *Creacion*, a saber: 1.ª, produccion de nuevas sustancias, por cuanto los seres del mundo no son hechos de materia alguna preexistente; i 2.ª, libertad en el acto productivo, por cuanto ya hemos visto que efectivamente Dios es libre en el producir seres diversos de Sí mismo.

Por aquí se ve cuán absolutamente ignoran esta doctrina sobre la Creacion los que acerca de ella mueven el añejo argumento sobre que *de nada, nada se hace*. Esto fuera bueno si nosotros dijésemos que la nada era causa del ser; pero no decimos eso, sino que los seres del mundo, por virtud del divino acto creativo, pasan del no existir al existir. Basta con entender el lenguaje comun para percibir distintamente que lo propio significa *no hacer de cosa alguna* que *hacer de nada*; exactamente como el decir que no hemos aprendido tal o cual idea de *hombre alguno*, equivale a decir que *de nadie* la hemos aprendido.

CAPÍTULO IV.

De la conservacion.

ARTÍCULO I.

Que Dios es no solo Creador, sino tambien Conservador del mundo.

1. El mundo, que existe en virtud del acto creativo de Dios, no podria continuar existiendo si con otro acto Dios no le conservase la existencia. Pues bien, a este acto con que Dios quiere dar continuidad a la existencia de las cosas por el mismo Dios creadas, llámase *conservacion*. Dos puntos jenerales hai que investigar acerca de este acto, a saber: uno su existencia, otro su naturaleza. Con lo primero trátase de saber si las cosas criadas por Dios han menester de un acto del mismo Dios para seguir existiendo; con lo segundo trátase de averiguar cuál sea la naturaleza de este acto, dado que las criaturas hayan menester de él para seguir existiendo. El primero de estos puntos es materia del presente artículo, i el segundo lo será del siguiente.

2 Que las criaturas no conservarian sin un acto divino el ser que de Dios reciben, verdad es tan incuestionable que solamente puede ser negada o puesta en duda por quien niega o ponga en duda el hecho de la Creacion. Ciertamente todo efecto ha de depender de su causa en todo cuanto de ella reciba; i como quiera que una causa puede ser meramente modificadora si se limita a modificar a un ser preexistente, o creadora si produce al ser todo entero, síguese de aquí que así como el efecto de la primera de esas causas no tiene por qué depender de ella sino en lo respectivo al hecho de la mera modificacion, así tambien el efecto de la causa creadora tiene que depender de ella en su ser mismo. Es así que las criaturas reciben de Dios el ser todo entero; luego necesariamente el ser todo entero de las criaturas depende de

Dios. Ahora bien, esta dependencia dejaria de ser tal si las criaturas no hubieran menester de accion especial alguna de Dios para seguir existiendo; pues ¿en qué consiste el depender de Dios las criaturas? o de otro modo ¿por qué es verdad que las criaturas dependen de Dios? ¿en qué se funda esta dependencia? Se funda, responde aquí sin vacilar la sana filosofía, en que las criaturas, como seres continjentes, no habrian comenzado jamas a existir sin un acto creativo de Dios: pero es así que las criaturas, en todos i cada uno de los momentos de su existencia, no dejan de ser contingentes; luego en todos i cada uno de los momentos de su existencia necesitan de la propia accion de Dios que necesitaron para recibir el ser que tienen. Pues este acto con que Dios mantiene el ser a las criaturas, es cabalmente lo que se llama *Conservacion*.

Para mejor esclarecer el punto, admitamos por un instante el absurdo supuesto de que las criaturas puedan seguir siendo sin acto alguno de Dios, i verémos cómo tras este especial absurdo viene con lójica indefectible otro mas jeneral, que consiste en admitir efecto sin causa, o un hecho sin razon suficiente. Que las criaturas continúan existiendo es un hecho tan indudable como su existencia misma. Pues bien ¿cuál será la razon suficiente de ese hecho? ¿El acto creativo de Dios? En concediendo esto, queda concedido lo propio que se supone negado, es decir, que la duracion del ser de las cosas depende de Dios. ¿Será razon suficiente de la duracion de las creaturas el mero hecho de haber comenzado una vez a ser? Tampoco, porque el ser de las criaturas, en calidad de contínjente como lo es, no envuelve necesidad alguna de durar, de seguir siendo. ¿Durarán las criaturas por potencia propia? Claro es que nó, pues como quiera que en ninguno de los instantes sucesivos de su existencia dejan ellas de ser contínjentes, no cabe duda en que así como no han podido comenzar a ser por su propia virtud no pueden tampoco seguir por su propia virtud existiendo en sus momentos sucesivos. Es decir que en cuanto prescindamos de todo acto divino por virtud del cual conserven el ser las criaturas nos hallamos con que su duracion es un hecho sin razon suficiente, i un efecto sin causa.

Por aquí se entenderá cuán sabia i profundamente el gran Santo Tomas de Aquino decia que Dios mismo no podria excusar a las criaturas de ser conservadas por Él, pues que esta necesidad absoluta que las criaturas tienen de la divina accion conservadora, nace de la esencia misma del ser contingente de ellas, i Dios en efecto no puede hacer que ellas en ningun instante de su existencia dejen de ser contingentes, porque Dios no puede hacer lo contradictorio, i contradictorio en Dios seria hacer que el ser contingente existiera sin las condiciones absolutamente necesarias de tal.

ARTÍCULO II.

Naturaleza de la conservacion.

1. Probado ya en el artículo precedente el hecho de la Conservacion, tócanos ahora discurrir acerca de su naturaleza. El hecho de la Conservacion no ha sido, ni podia ser negado, sino por los que niegan el de la Creacion, como quiera que uno i otro de estos dos hechos tiene por razon suficiente i por fundamento comun la contingencia de las cosas criadas. Negado en efecto que las cosas necesiten de Dios para comenzar a ser, lójico es negar que lo necesiten para seguir siendo. Pero en cambio es cuestion mui debatida entre los filósofos la que versa sobre investigar el cómo, o sea la naturaleza del acto conservativo. Prescindiendo yo aquí de las intenciones buenas o malas con que este punto haya podido ser puesto en tela de juicio, me atengo con plena conviccion a la doctrina de todos los filósofos cristianos, reproducida por Descartes, Malebranche, Leibnitz, i Gioberti, sobre que *la conservacion es una creacion continuada.* Las razones que abonan esta doctrina, son incontrastables, i léjos de perder fuerza alguna, gánanla mayor con los sofismas de Crousaz i de Bayle; sofismas que imprudentemente, bien que sin dañado intento, ha repetido Galluppi. Por extraño que parezca, la doctrina de los filósofos cristianos acerca de este punto, ha sido antojadizamente tachada nada ménos que de

abrir la puerta al panteismo i al fatalismo: pero, prescindiendo, repito, de la intencion con que semejante antojo ha podido venir al mundo, me limitaré a decir que esa acusacion absurda nace de no haber entendido los términos del debate. Tratemos de explicarlos, i de paso expondrémos la verdadera i sana doctrina.

2. *La conservacion es una creacion continuada.* Verdad es ésta que lójicamente se desprende del concepto mismo de la conservacion. Prueba.—Razon suficiente de la duracion del ser de las cosas no es otra sino la que lo es del comienzo de ese ser mismo; esa razon es la *continjencia* de las cosas, continjencia que las hace necesitadas, para durar en todos los momentos sucesivos de su ser, de la propia razon, que explica el cómo pudieron tener un primer momento, o comenzaron a existir. Es así que la razon porque las cosas comenzaron a existir, no es otra sino el acto creativo de Dios; luego por virtud del mismo acto siguen existiendo. Por un acto de su simplicísima voluntad Dios sacó de la nada las cosas i les dió el subsistir: con ese mismo acto sigue queriendo Dios que las cosas sean, i las cosas siguen siendo. Uno, pues, e idéntico es el acto con que Dios crea las cosas i les mantiene el ser; a ese acto se le llama *Creacion* en cuanto se le considera como oríjen del primer instante de la existencia de las cosas; i se le llama *conservacion* en cuanto se le considera como causa de la duracion del ser de las cosas. I hé aquí cómo i por qué está mui bien dicho que *la conservacion es una creacion continua.*

Por aquí se ve cómo al distinguir nosotros entre la creacion i la conservacion, no entendemos poner diferencia alguna real entre el acto con que Dios crea i el acto con que mantiene el ser de las cosas, sino que nuestra distincion recae sobre el término respectivo de este acto realmente único; como quiera que, cabiendo en efecto considerar las cosas creadas, ora en el momento inicial de su existencia, ora en la duracion de su ser, llamamos *Creacion* al acto con que Dios saca las cosas de la nada al ser, i *conservacion* al mismo acto en cuanto mantiene el ser a las cosas creadas.

3. Si el acto por el cual las cosas duran, es idéntico al acto por el cual recibieron su primera existencia, claro está que el influjo con que Dios conserva las cosas es positivo

i directo, no negativo e indirecto; en otros términos, que la conservacion es *positiva* i *directa*, no *negativa* e *indirecta;* es decir, que las cosas duran porque Dios, con un acto directo i positivo de su divina voluntad les mantiene el ser que les dió, no porque Dios se limite, digámoslo así, a dejarlas existir, absteniéndose de un acto de su divina voluntad que las reduzca a la nada. Esta verdad se desprende lójicamente de la doctrina expuesta sobre la identidad del acto creativo i del acto conservativo, o de que la conservacion no es sino una creacion contínua. En efecto, siendo la creacion un acto de la divina voluntad con el cual positiva i directamente quiere Dios que las cosas sean, claro está que siendo idéntico a este acto el de la conservacion, con el cual quiere Dios que las cosas sigan siendo, positivo i directo tiene que ser tambien. Por consiguiente, las criaturas conservan la existencia, no solo porque Dios se abstenga de aniquilarlas, sino porque positivamente quiere que sigan existiendo.

Esta doctrina se corrobora por el absurdo mismo que resulta de la opuesta; porque, dado en efecto que las criaturas durasen por su propia virtud e independientemente de toda accion positiva de Dios, no podrian ser aniquiladas sino por directa i positiva accion divina; pero como quiera que sin incurrir en absurdo es inadmisible que la nada sea término, no ya de la Omnipotente accion divina sino de la accion de ser ninguno, de aquí que una vez admitido que Dios no conserve el ser a sus criaturas sino indirecta i negativamente, habria que devorar el absurdo de negar a Dios el poder de aniquilarlas. Por el contrario, una vez admitida la doctrina verdadera de la conservacion directa i positiva, queda evitado ese absurdo, i explicado racional i suficientemente cómo las criaturas pueden ser reducidas a la nada con solo que Dios les niegue el acto positivo i directo de su divina voluntad que les mantiene el ser.

4. Verdaderamente no se comprende cómo los fútiles i absurdos argumentos opuestos contra esta doctrina por Crousaz i por Bayle, han podido hallar cabida en el claro injenio de Galluppi; pero el hecho es que así sucede. Compendiemos nosotros aquí la argumentacion de este filósofo, i al refutarla, dejarémos refutada la de los otros dos a quienes copia.

Hé aquí cómo discurre Galluppi:—La doctrina de la conservacion *positiva* i *directa*, o de que la conservacion es una creacion continuada, fúndase en el supuesto de que no pudiendo las criaturas adquirir por sí mismas el ser, no pueden conservarlo tampoco por sí mismas. Semejante supuesto, dice Galluppi, es por varias razones absurdo, a saber: 1.° Es falso que todo lo que ha menester de causa para comenzar a existir, necesite de accion de la misma causa para seguir existiendo; pues la estátua, por ejemplo, necesita para existir de la accion del escultor, como el edificio necesita de la del arquitecto; pero, una vez labrada la estátua o erijido el edificio, ya no han menester, para seguir existiendo, de los respectivos artistas que fueron causa de su primitiva existencia. 2.° El dicho supuesto de que la conservacion sea una creacion continuada, se funda en el presupuesto de que las criaturas tiendan por su naturaleza misma a la nada; i esto es falso, pues por el contrario, todo ser posee una fuerza con la cual tiende a obrar i a conservar su existencia. 3.° La doctrina de la conservacion positiva i directa supone que las cosas están continuamente hundiéndose en el no ser, i que Dios está contínuamente sacándolas de ese no ser en que ellas de suyo se hunden; i este supuesto dá lugar al panteismo i al fatalismo; al panteismo, porque si eso fuera verdad, no habria otro ser subsistente, no habria otra sustancia sino solo Dios; i al fatalismo, porque dado que el hombre muera i renazca en incesante alternativa, no puede tenérsele por principio de sus propios actos, sino que Dios solo será quien obre en él i por él.

Tales son las razones en cuya virtud Galluppi concluye que no hai otro modo de evitar los absurdos que él supone, sino declarar falsa la doctrina de que la conservacion sea una creacion continuada, i profesar en cambio que las cosas duran en cuanto Dios no quiere i por cuanto no quiere destruirlas; o en otros términos, que la doctrina verdadera i sana es la de la conservacion indirecta i negativa. Repito que esas razones me parecen indignas de Galluppi: las refutaré con el mismo órden que las dejo enunciadas.

I. Al primer argumento respondo comenzando por recordar a su autor un axioma escolástico, que él conoce bien,

pues que lo ha explicado, à saber: que *la especie es mas comprensiva que el jénero*, i de aquí que pueda mui bien convenir a la especie algo que al jénero no convenga. Tiene razon Galluppi, por tanto, en creer falsa la proposicion *jenérica* de que *todo*, para seguir existiendo, haya menester de la causa misma que le da existencia; pero yerra en tener como falsa la proposicion *particular* de que las criaturas, por el mero hecho de haber recibido de Dios el ser que tienen, han menester de la accion divina para seguir teniéndolo.

Prueba.—Como ántes de ahora lo hemos explicado, una cosa puede ser causa de otra, ora en cuanto *le da el ser*, ora en cuanto no hace sino *modificar* en algun modo el ser que ya ella tiene: a la primera de esas especies de causa llamaron los Escolásticos *secundúm esse*, i a la segunda *secundúm fieri*. Ahora bien; todo efecto depende de su causa en un modo correspondiente a la naturaleza de la misma; i de aquí que cuando un efecto ha recibido de su causa el ser todo entero que tiene, dependa de ella en la totalidad de su ser, i por consiguiente, que no pueda continuar siendo sin una accion contínua de la causa que le dió el ser. Por el contrario, si el efecto no ha recibido de su causa respectiva mas que una modificacion del ser que ya él tuviese, entónces no depende de su causa sino con relacion al acto por el cual fué modificado, i de aquí que pueda mui bien continuar existiendo sin necesidad de accion de la causa modificadora. Es así que las criaturas son un efecto que ha recibido de Dios, su causa, todo el ser que tiene; luego no pueden seguir existiendo sino a condicion de que con el acto mismo que Dios quiso darles el ser, quiera darles tambien el durar. Por el contrario, las criaturas, no recibiendo del poder finito de otras criaturas sino meras modificaciones del ser que ya ellas tienen, pueden mui bien conservar independientemente de esa su causa finita la forma que de ella hayan recibido al ser modificadas.

II. Para trazar su segundo argumento ha necesitado Galluppi atribuir gratuitamente a los filósofos cristianos el absurdo de que el decir que las criaturas dependen necesariamente de Dios en el durar como dependen en el ser, equivale a enseñar que en las mismas criaturas exista una

fuerza intrínseca que las haga tender a la nada. Nó: lo que con aquella doctrina quieren decir los filósofos cristianos es que siendo tan continjente la duracion como el ser de las criaturas, por razon de su continjencia misma necesitan, para durar, del mismo acto divino que necesitan para ser.

III. Si con el segundo argumento que dejamos refutado peca de lijereza Galluppi, con el tercero comete una irreverencia, involuntaria sin duda, pero siempre mui censurable en un filósofo cristiano. Decir que la doctrina de la conservacion positiva i directa conduce al panteismo i al fatalismo, es causar una ofensa tan grave como injusta a todos los Santos Padres, a todos los Doctores de la Edad Media i a todos los filósofos católicos, que unánimemente han profesado aquella doctrina. I ¿todo por qué? por haber aceptado inconsideradamente las absurdas acusaciones de Crousaz i de Bayle contra la filosofía católica, i por haber terjiversado en consecuencia deplorablemente el sentido recto, natural, racional i lejítimo de la frase en que se dice ser *la conservacion una creacion continuada.* Con esta frase no se quiere expresar ni se expresa, como supone Galluppi, la ridícula i absurda idea de que las criaturas se estén zabullendo continuamente en la nada, i que de allí las esté sacando Dios contínuamente, o en otros términos, que contínuamente estén recibiendo de Dios el ser que contínuamente estén perdiendo ellas; lo que se quiere expresar, i lo que se expresa con la dicha frase es que para durar, necesitan las criaturas de la misma accion divina, de la misma fuerza vivificante que les dió el ser.

Con esta doctrina, no es cierto, como supone Galluppi por no haberla entendido, que se niegue en manera alguna la sustancialidad de las cosas, negada por los panteistas, ni la libertad del hombre, negada por los fatalistas: no se niega la sustancialidad de las cosas por cuanto no se les niega la subsistencia, bien que se la considere puesta bajo la accion conservadora de Dios. Así como las cosas, con ser creadas por Dios, no solo no pierden su sustancialidad, sino que cabalmente entónces la reciben de la accion creadora de Dios, cuyo término no es otro sino dar el ser a meras sustancias junto con las propiedades naturales de cada una; así tambien las criaturas, con ser conservadas por Dios,

no solo no pierden la subsistencia que de Dios recibieran al ser creadas, sino que cabalmente aseguran su duracion. Tampoco la doctrina cristiana sobre este punto niega la libertad del hombre, pues de que yo no pueda existir un instante ni obrar cosa alguna si Dios no me mantiene la existencia i la facultad de obrar, no se sigue en manera alguna que esa incesante accion de mi Dios que me concede el ser i el obrar, me quite la libertad.

CAPÍTULO V.

Omnipresencia de Dios.

ARTÍCULO ÚNICO.

Existencia i naturaleza de este atributo divino.

1. De ser Dios creador i conservador de todas las cosas, dedúcese claramente aquella verdad que los cristianos profesamos desde nuestra edad primera aprendiendo a decir que Dios *está en todas partes.* Este atributo divino constituye lo que llamamos la *omnipresencia* de Dios, i se diferencia del que denominamos *inmensidad*, en que este implica en Dios la perfeccion de hallarse presente al ser infinito, miéntras aquel otro no expresa sino el poder que Dios tiene de hallarse en todos los seres creados. La *inmensidad*, pues, es un atributo absoluto, que no tiene otro término sino Dios mismo i Dios solo, por cuanto solo Dios es infinito *in actu*, miéntras que la *omnipresencia* es un atributo relativo, por cuanto tiene como término las cosas creadas o capaces de serlo.

2. De tres maneras entendemos que está Dios en las cosas, a saber: 1.ª por su *accion*, es decir, en cuanto está obrando en sus efectos; 2.° por su *presencia*, en cuanto todo lo tiene a su vista; 3.° por su *esencia*, en cuanto se halla segun su esencia en las cosas que le están presentes, bien que no mezcle su esencia con la de las cosas que le están

presentes. Expongamos con brevedad las pruebas de cada cual de estas enunciaciones:

I. Dios está presente en las cosas por *su accion*. Prueba. Dios es causa creadora i conservadora de todas las cosas: es así que tanto la creacion como la conservacion, que es una creacion continuada, no solamente son accion, sino que son el *máximum* de lo que obrar cabe, pues no se concibe operacion superior a la de producir íntegro el ser; luego Dios está en las cosas por su accion.

II. Dios está en las cosas por *presencia*. En efecto, todo está presente a la vista de Dios, en cuanto produciendo Dios las cosas, no por necesidad de naturaleza sino por libérrima accion, a todas las comprende idealmente en su divino concepto, i en cuanto las preconoce, las crea i las conserva. Por consiguiente, en cuanto Dios es causa creadora i conservadora de todas las cosas, no puede ménos de tenerlas todas presentes siempre a sí propio, i aún mas de lo que ellas lo están a sí mismas.

III. Dios está en todas las cosas por *esencia*. Aunque este modo con que Dios está en las cosas sea superior a nuestra imajinacion (la cual como avezada a representarse cosas materiales, no acierta a percibirlas sino por medio de un fantasma material,) hállase irrefragablemente comprobado por la razon. Prueba.—Como quiera que todo acto divino, *entitativamente* considerado, sea idéntico a la divina esencia, claro i manifiesto es que allí donde está la accion de Dios, no puede ménos de hallarse tambien su esencia; i es así que, como lo hemos visto ántes, Dios está en las cosas por *su accion*; luego lo está igualmente por sn *esencia*.

3. Los racionalistas, i entre ellos, por no citar a otros, Haureau i Rémusat, motejan de panteística esta doctrina, porque para que Dios, dicen ellos, estuviese en las cosas *por esencia*, seria preciso que fuesen idénticas la esencia de las cosas i la de Dios. A esto añade Galluppi que tampoco cabe admitir la presencia sustancial de Dios en las cosas, porque para esto, dice él, habria que admitir el absurdo de un espacio infinito, como único que podria contener la esencia infinita de Dios. Pero todas estas objeciones son vanas i destituidas de fundamento racional. En

primer lugar, de que Dios esté por esencia en sus criaturas, no se sigue que su esencia divina deba confundirse con la de ellas; a la manera, por ejemplo, que de hallarse el alma sustancialmente unida con el cuerpo, no se sigue que el alma sea de la misma esencia que la materia. La razon explicativa de hallarse Dios sustancialmente presente en las cosas, consiste en ser uno mismo en Dios la accion i la sustancia: pues bien, así, como la esencia de Dios no se confunde con la de las criaturas, solo porque estas sean término de la accion divina, tampoco por la propia razon, se confunde la accion de Dios con su divina esencia.

En segundo lugar, es falso que con afirmar la presencia sustancial de Dios en sus criaturas, se haga necesario, como dice Galluppi, admitir un espacio infinito i vacío; porque la omnipresencia divina dice relacion a las cosas creadas, i de consiguiente, donde ellas están, allí les está presente Dios, i donde ellas no están, Dios tampoco. Por otra parte, bien que la accion creadora de Dios sea infinita en sí, no lo es respecto del término de ella, pues que el mundo no es infinito, sino finito. Ahora bien, así como no repugna que la accion infinita de Dios tenga un término finito, así tampoco repugna que Dios esté con su infinita esencia en un espacio finito.

El error de Galluppi procede de haber confundido la *inmensidad* con la *omnipresencia* de Dios, i de aquí que lójicamente haya supuesto como necesario para la presencia sustancial de Dios un término infinito; es decir el espacio sin límites, pues efectivamente el concepto de la inmensidad de Dios envuelve el de la aptitud que Dios tiene de hallarse en los infinitos mundos posibles a su infinita accion creadora, i de consiguiente la inmensidad no solo es infinita en sí por cuanto en Dios está el ser infinito, sino que tambien lo es con relacion a los infinitos mundos que pudieran existir. Pero el concepto de la *omnipresencia* de Dios no solo expresa esta absoluta aptitud que Dios tiene de hallarse en infinitos mundos posibles, sino que expresa ademas esta misma aptitud con relacion al mundo ya creado. De aquí que considerada absolutamente en Dios la omnipresencia, no cabe concebirla agotada por el mundo actual a quien está Dios presente; i considerada

con relacion a este propio mundo actual, no incluye necesidad alguna de que Dios produzca real i externamente todos los mundos que su divina accion puede producir. Conforme a esta doctrina es aquella fórmula filosófica de que Dios está en el espacio i fuera del espacio: en el espacio, por cuanto a todo está sustancialmente presente, i fuera del espacio, por cuanto el espacio no agota la inmensidad de Dios.

CAPÍTULO VI.

De la providencia.

ARTÍCULO ÚNICO.

Existencia de este atributo.

1. Nada es para el hombre tan importante como saber que Dios tiene cuidado de él en este mundo. A todos nos dice el deseo de nuestra alma que esto no puede ménos de ser verdad, i esta creencia constituye nuestra gloria i mayor consuelo. Este indefectible cuidado que Dios tiene de las cosas de los hombres, es lo que llamamos *Providencia*. Considerando este divino atributo en su *principio*, es decir, en Dios, podemos definirlo: *la razon suprema i recta de ordenar a su propio fin todas las cosas*; considerado ese mismo atributo en sus *efectos*, podemos definirlo: *la actuacion del designio concebido por Dios en el crear al mundo, mediante la debida correspondencia de los medios al fin*. Así como *próvido* llamamos al soberano que sabe ordenar cada cosa a su fin propio, i todas al fin de la sociedad civil i política; i así como próvidas llamamos las soberanas disposiciones en que efectivamente se ordenan con sabiduría los medios a sus fines propios; asi tambien llamamos *Providencia* no solo a la suprema razon i sabiduría infinita de Dios, que todo lo dispone adecuadamente al fin respectivo, sino tambien a la recta disposicion misma con que vemos ordenarse cada cosa a la ejecucion del fin universal de lo creado.

Varia explicacion han dado los filósofos a este órden patente: los unos, no remontándose a la causa de este proceso regular i simétrico de las cosas del mundo, hánle tenido por efecto necesario i fatal de la naturaleza misma de las cosas, e independiente de toda intervencion divina; otros, concediendo a Dios el atributo de la Providencia, supónenle sin embargo inerte i sin eficacia alguna en el universal proceso de las cosas. Que al primero de estos grupos perteneciesen los Epicúreos, nada tiene de extraño, pues que suponiendo ellos producido el mundo por una agregacion fortuita de los átomos, lójicamente habian de desconocer todo jénero de órden providencial; pero lo que ya se nos ofrece tan extraño como aflictivo es ver a un hombre de la talla de Aristóteles describirnos con tan admirable exactitud el ordenamiento de los seres del mundo, i no elevarse un instante a la suprema causa de ese órden universal. Efectivamente el Dios que Aristóteles nos da en el libro XII de su *Metafísica*, ni conoce el mundo ni para nada se cuida de él, sino que a manera de rei solitario i retirado en lo mas apartado de su alcázar, no solamente no gobierna aquel mundo que sin cesar jira en derredor prosiguiendo su final destino, sino que ni aun piensa en él siquiera. Este Dios aristotélico no es mas ni ménos que aquel otro de los *Deistas*, para los cuales la vida entera del universo se mueve al impulso de una ciega fatalidad inherente a las cosas mismas, apellidada por ellos con el vago nombre de *naturaleza.*

Caducado el *Deismo* en algunos de sus puntos secundarios, pero restaurado en sustancia por virtud i obra de estos grandes enemigos de la humana razon llamados *racionalistas,* volvieron a tomar vez en la rejion filosófica los principios que aquel sistema profesa respecto de la Providencia reguladora de las cosas humanas. Para los racionalistas, jeneralmente hablando, el mundo no es sino una obra imperfecta, pero de una imperfeccion que se va corrijiendo a sí misma por actividad propia i espontánea, en cuya virtud sin otro concurso divino mas que, si acaso, la creacion primitiva, va caminando incesantemente hácia el bien, venciendo continuamente resistencias, i así poco a poco prosiguiendo un ideal de perfeccion que..... que no

podrá alcanzar nunca. Tal es la absurdísima teoría de aquellos racionalistas, a quienes de resultas de atribuir la vida física i moral, la actividad toda entera de hombres i cosas a una especie de trama universal i progresiva, se da nombre de *progresistas*.

Pero los tales progresistas, al negar toda providencia de Dios en el curso de los seres, no se han cuidado, porque la cosa no era posible, de apoyarse sino en terreno mui resbaladizo. Admitir, en efecto, por una parte, que libremente Dios produzca i mantenga el ser del mundo, i negarle luego todo jénero de atencion a estos efectos creados i conservados por la accion divina, era ciertamente una contradiccion demasiado notoria para no pensar en salvarla. Con este propósito, cortóse por lo sano negando a Dios libertad en el producir los seres del mundo; i como hechos de moldo para el caso, los panteistas alemanes tuvieron el antojo de llamar *Providencia* a las leyes fatales en cuya virtud lo *Absoluto* va destilando de sí los *fenómenos* del universo. Verdad es que no se les debia palma de inventores en esta subversion del sentido comun i del lenguaje, pues ya los Estóicos habian llamado providencia al *Hado*. Ciertamente, consistiendo la Divina Providencia en aquella sabia ordenacion de medios al fin propio, implica libertad de Dios en el producir el mundo, pues no cabe suponer fin alguno en la operacion de un ajente que obre sin libertad: ahora bien, como quiera que los panteistas tengan a Dios por destituido de toda conciencia de sí propio, i por consiguiente, de toda libertad para producir *ad extra*, de aquí que lójicamente no admitan jénero alguno de Providencia, si ya no es que abusando de este nombre para ver de paliar las conclusiones de su sistema tan repugnantes al comun sentir del jénero humano, quieran llamar *Providencia* las leyes fatales conforme a que se desenvuelve lo Absoluto bajo la forma de seres o mejor dicho, fenómenos del universo. Tales, ni mas ni ménos, la falsa nocion de Providencia que se desprende del sistema antiguo de los Estóicos i del moderno de Spinosa i de Hegel.

2. Podemos excusarnos de refutar aquí los principios sistemáticos en cuya virtud todos estos filósofos han

negado la Providencia, pues que ya en los tratados precedentes dejamos desempeñada esta tarea, i tratarémos únicamente ahora de mostrar cómo el mundo es un espejo donde claramente vemos la accion de una causa providencial, i cómo el atributo de la Providencia es una propiedad imprescindible de la naturaleza misma de Dios considerado como causa del mundo, i una consecuencia ineludible de los demas atributos divinos. De esta manera dejarémos demostrada la Providencia de Dios *a priori* i *a posteriori*; es decir, 1.° por la idea que de Dios tenemos como causa del mundo, i 2.° por el mundo mismo considerado como efecto de Dios.

3. *Argumento a priori.* Es en primer lugar, indudable que por el mero hecho de obrar Dios libérrimamente, i no por necesidad de naturaleza, como supone la absurda impiedad panteística, ha debido proponerse algun fin en crear el universo, pues de todo ajente intelijente i libre es propio el obrar con algun fin. En segundo lugar, es no ménos indudable que este fin no puede ser otro sino Dios mismo, o mejor dicho, la manifestacion de su Bondad. En tercer lugar, es igualmente claro que Dios no habria podido realizar este su fin sino a condicion de ser ordenador del universo creado por su Omnipotencia, pues lo que propia i verdaderamente constituye la bondad i perfeccion de las cosas, es el órden que resplandezca en ellas. Es así que el órden presupone designio providencial, pues quien dice *órden*, dice encaminamiento de las cosas a su fin, i que el acto determinante de este ordenado movimiento de las cosas es lo que se denomina Providencia; luego, una vez admitido que Dios sea causa del mundo, forzosamente se concluye que es tambien Providencia.

La propia conclusion deducirémos si despues de considerar a Dios como causa del mundo, consideramos los atributos divinos. Entre los principales que nuestra mente no puede ménos de concebir en Dios, uno de ellos es la Bondad: mejor dicho, nuestra mente no puede ménos de ver en Dios la Bondad esencial, como no puede ménos de ver en Dios el ser por esencia. Ahora bien, una causa intelijente i buena no puede ménos de cuidarse de conservar al efecto por ella producido eficacia propia: ¿de

qué arquitecto hábil i honrado, por ejemplo, cabe pensar que abandone a merced del acaso el edificio trazado por él con tanto afan, sin cuidarse nada de si, despues de construido, sirve para el fin con que le trazó? I si esto debe pensarse de un artífice humano ¿cabe en lo racional que habiéndose propuesto Dios la manifestacion de su gloria en la creacion del mundo, no se cuide de encaminarlo con su accion soberana al cumplimiento de ese fin supremo? ¿De dónde habia de venir a Dios inaccion semejante? ¿De falta de poder? Pero si ló tuvo para crear el mundo i para designarle un fin ¿cómo ha de faltarle para que el mundo cumpla este designio? Pues ¿qué es mas, criar o dirijir a un fin lo creado? ¿Me dirás que Dios no quiere? Pero si quiso crear el mundo i destinarlo a un fin, no puedo ménos de querer los medios adecuados, pues el supuesto contrario es absurdo. ¿I qué otra cosa es ordenar sabiamente los medios al fin, sino cabalmente lo que se llama *Providencia*? ¿Me dirás, por último, que Dios no sabe ejercer esa Providencia? ¿I entónces, qué es para tí la Sabiduría Infinita de Dios? Conque, si no cabe suponer que Dios deje de ser próvido, ni por falta de poder, ni por falta de voluntad, ni por falta de intelijencia, concluyamos que es ineludible, o negar a Dios como el ateo, o falsificarle como el panteista, o desnaturalizarle como el deista, o reconocer como el cristiano que el Sumo Poder, la Suma Bondad, i la Suma Sabiduría de Dios implican necesariamente la Suma Providencia.

4. *Argumento a posteriori.* Prueba elocuente nos da tambien de que existe una Providencia divina el espectáculo mismo de los seres del mundo, el órden que en ellos se advierte, la unidad del fin último a que se los ve ordenados. Dejo aquí a los Apolojistas demostrar esta verdad considerando menudamente la estructura del cuerpo humano, la propagacion i conservacion de las especies, el movimiento incesante de las celestes esferas, i otras partes en fin de la vida del universo: yo me limitaré a considerar el órden en jeneral, pues indudablemente, de esta sola consideracion nace el mas sólido i eficaz argumento para probar cómo hai una Providencia.

El espectáculo del universo, como ya lo dejamos demostrado en la *Cosmolojía*, nos ofrece un cúmulo de cosas esencialmente diversas entre sí, pero rejidas todas por leyes constantes, i conspirando todas con sus respectivos especiales fines, entre sí conexos i subordinados, al cumplimiento de un fin único, supremo i universal. Ahora bien, ante esta accion recíproca de fenómenos naturales, ante esta misma subordinacion de fines especiales a un fin único i supremo, no cabe formar sino tres hipótesis, a saber: o toda esa variedad ordenada de seres i de operaciones respectivas es efecto de la *necesidad*, o lo es del *acaso*, o lo es de una *razon* que la rije unificándola i enderezándola armónicamente a un supremo término comun. No hai otra hipótesis posible. Pues bien, digo en primer lugar, que ese órden no puede ser efecto de *necesidad* alguna *absoluta;* porque las leyes que vemos rejir al universo, tienen todas carácter de *continjentes* como lo tiene el universo mismo; es decir, de todas ellas concebimos perfectamente como posible que fuesen diversas de lo que son. No puede ser tampoco efecto del *acaso*, porque el acaso no habria podido dictar leyes constantes e invariables. Luego es efecto de una *razon ordenadora*. No cabe duda en que, ademas de aquellas causas intelijentes que por virtud propia tienden al cumplimiento de un fin, existen en el mundo otras causas destituidas de conocimiento, las cuales sin embargo tienden tambien a un determinado fin, i lo cumplen miéntras a su accion no se opone algun obstáculo: es así que las cosas destituidas de conocimiento no pueden tender a fin alguno sino dirijidas por una causa intelijente, como la flecha, por ejemplo, no tiende al blanco sino porque allí la dirije el arquero; luego fuerza es decir que Dios da a las cosas, junto con el ser, su término propio i su tendencia respectiva. I es así que este encaminamiento de las cosas a su término propio constituyen cabalmente lo que llamamos *Providencia;* luego, a ménos de admitir efecto sin causa, fuerza es atribuir a un designio providencial esa universal tendencia de las causas naturales.

Agréguese a esto que el órden que admiramos en el universo, es resultante de cosas no solo entre sí distintas,

sino aun opuestas, i que sin embargo conspiran a un mismo fin, formando un todo maravillosamente concertado. ¿Quién duda, por ejemplo, que son no solamente varias sino aun opuestas entre sí las propiedades respectivas de la tierra, del fuego i del agua, como lo es su naturaleza respectiva? I sin embargo, cada cual de esas cosas está subordinada a las demas, i la una sirve de conservacion a la otra. Ahora bien ¿cómo sería posible que cosas entre sí opuestas se adunasen en el órden, si Dios no les hubiese dado esta unidad de fin? Las cosas de naturaleza diversa tienen naturalmente diversa intencion; por consiguiente, cuando quiera que en ellas se vea unidad de fin, esta unidad no puede ser sino efecto de una intencion única: es así que las cosas del mundo son de naturaleza diversa; luego no podrian concordar, como verdaderamente concuerdan, en un fin único, si no existiese un Ser diverso del mundo, que a ese único fin las enderezase.

Pues este Ser diverso del mundo, que dirije las cosas a un mismo i único fin, no puede ser otro sino Dios, como ya lo hemos demostrado contra Kant. I si Dios es quien así dirije las cosas, no solo entre sí varias, sino aun opuestas, a un fin único e idéntico, Dios es Providencia; pues Providencia no es cabalmente sino dirijir las cosas a su fin propio. I no me digas que nosotros conocemos apenas una pequeñísima parte del mundo, i por consiguiente que no podemos saber si la parte que no vemos está igualmente ordenada; pues esa pequeña parte que conocemos, basta para persuadirnos de la existencia de una soberana mente ordenadora, i la idea que de esta mente formamos, nos fuerza a concluir lójicamente que aun en los efectos de ella escondidos a nuestra vista, reina el mismo órden.

5. En llegando aquí, se nos ofrece la grave objecion que en todos tiempos se ha movido contra la Providencia divina, a saber, *la existencia del mal*, i la supuesta imposibilidad de conciliar este hecho con los atributos de Dios. Vamos, pues, a examinar esta objecion siempre antigua i siempre nueva, anunciando desde ahora mismo el error fundamental de que procede, i quo no es otro sino haber formado un concepto falso de la naturaleza i del oríjen del mal. Restaurando, pues, nosotros, la sana i verdadera

teoría acerca de este punto, habrémos resuelto esa grave objecion.

6. Desde los primitivos tiempos de la filosofía viene ya teniéndose por ardua esta investigacion sobre la naturaleza i oríjen del mal: prueba de ello sería, cuando otra no hubiese, la discrepancia de opiniones entre los mas ilustres filósofos acerca de este importante asunto, tan importante como que ningun otro se liga mas estrechamente con el gran problema que versa sobre el total destino terreno i ultraterreno de la especie humana. No es, pues, extraño que a tan capital negocio hayan convertido siempre su atencion los filósofos de todo lugar i tiempo. Recorred sino cualquiera de las innumerables i caprichosas divagaciones especulativas que con el presuntuoso nombre de *Filosofía de la Historia* han salido a luz de un siglo acá, en Francia i Alemania principalmente, i veréis que todas comienzan o ensayando alguna solucion de ese problema, o dándole ya por resuelto. I por cierto que las tales teorías, infestadas en su mayor parte de un espíritu adverso al cristianismo, han parado al fin en aumentar el catálogo de los triunfos de la relijion católica, mostrando hasta qué punto sus mal aconsejados autores, desde el instante que, para mayor bien *de la humanidad*, como ellos dicen, han querido separar de todo elemento relijioso la filosofía, han puesto al desnudo la impotencia absoluta de semejante filosofía *secularizada* para resolver este trascendental problema sobre el oríjen i naturaleza del mal. Dejando, pues, nosotros a un lado el examinar ese monton de teorías por lo comun gratuitas i absurdas, tomemos la antorcha de la filosofía cristiana, i verémos cuán fácilmente, a la luz con que todo lo ilumina, se concilia el hecho de la existencia del mal en el mundo con la Providencia de Dios.

7. Limitados son por su naturaleza misma los seres del mundo, pues *la limitacion es lei esencial de todo ser creado*. Por su limitacion misma estos seres no pueden poseer perfeccion absoluta, bien que en cada uno de ellos quepa mayor o menor grado de bondad. El obrar de cada cual de ellos es correspondiente i proporcionado a su naturaleza privativa, pues que la naturaleza de cada ser nace en efecto de la de sus operaciones propias; i como quiera que

cada especie de operacion presuponga lei especial respectiva, de aquí que, segun sea mayor o menor la perfeccion de un ser, así tambien sea mayor o menor la perfeccion de sus leyes propias i de sus propias operaciones. Pero tratándose de seres por naturaleza limitados, el averiguar cuáles sean el grado i el modo en que su perfeccion esté limitada, equivale a investigar cuáles sean el grado i modo en que participen de aquella bondad que en el Ser Infinito no tiene, propiamente hablando, ni grado ni modo porque es absoluta; o en otros términos, equivale a investigar cuáles sean el grado i el modo en que les falte bondad, o en que estén privados de bien. Pues esta *privacion de bien*, mirada por su aspecto mas jenérico, es lo que se denomina *mal*.

Así mirada esta privacion de bien por su aspecto mas jenérico, puédesela considerar, ora en las operaciones propias del ser finito, ora en su naturaleza misma: considerada en la naturaleza del ser finito, es decir, en cuanto es carencia de aquella perfeccion absoluta que solo compete al Ser Infinito, llámasela por algunos filósofos *mal metafísico*; pero ésta es una denominacion impropia, pues la carencia de perfeccion absoluta en los seres finitos, no puede llamarse *defecto*, sino que es aquella *condicion natural* que expresamos con la verdad siguiente, a saber: *lo finito no es lo infinito*. Si, pues, propiamente hablando, no existe el *mal* en la *naturaleza* de los seres finitos, habrá que buscarlo en sus *operaciones*. Ahora bien, el acto de un ajente puede ser considerado, o en sí mismo, o en el modo con que tiende a su término propio. Considerado en sí mismo, todo acto es bueno, porque todo acto es en sí una entidad, i toda entidad lleva en sí misma un rayo de bondad; o en otros términos, lo que *es*, por el mero hecho de *ser* i en cuanto *es*, es bueno. Por eso, lo finito no deja de ser bueno porque tenga límite, pues el límite, propio de todo ser finito, no es en sí, ya lo hemos dicho, *un mal*, sino una exijencia de su naturaleza, que es limitada en sí misma i en sus operaciones. Considerado el acto, no en sí mismo, sino con relacion al modo en que tiende a su natural término propio, puede, o nó, alcanzar ese su término; cuando el ajente con su operacion propia alcanza su natural térmi-

no, adquiere por ello su perfeccion propia, pues la perfeccion propia de todo ajente consiste en alcanzar su término natural; cuando el ajente se desvia de este su natural término, queda por eso mismo *privado* de su perfeccion propia. Pues esta privacion de perfeccion en un sujeto ordenado para alcanzar la perfeccion que sea propia de su naturaleza, es *el mal*. Si esta privacion recae sobre un ajente que obre sin libertad de albedrío, llámase *mal físico*; si recae sobre un ajente libre, se llama *mal moral.*

Por lo expuesto en las precedentes definiciones, se ve claramente que *el mal* consta de dos elementos, uno *positivo*, otro *negativo*: el positivo consiste en el acto mismo; el negativo consiste en que ese acto no haya alcanzado su término natural. El acto, pues, en sí mismo, no es *el mal*; pero es un acto *malo*, porque lleva en sí *el mal*; i lo lleva por el hecho mismo de no haber tocado su meta, de no haber llenado su fin propio, a manera de jérmen que no fecundiza, o de fruto que no madura.

8. Así definida la naturaleza del mal, vemos que, propiamente hablando, el mal carece de *causa*; pues la causa, como tal, es *principio de ser*, no de carencia de ser; i el mal no es en efecto ni *sustancia*, ni cualidad alguna positiva de sustancia, sino que es cabalmente falta, carencia de una cualidad. Ademas un acto es i llámase malo, no en cuanto es acto, sino en cuanto se desvía de su natural término; i así considerado, tampoco puede decirse que tiene causa, pues la causa es *principio de accion*, no de inercia o de inaccion respecto de su término natural. De aquí que cuando al separarse de su fin propio el hombre en cualquiera de sus actos, le llamamos *principio del mal*, queremos significar denominándole así, que, como ser libre que es, tiene obligacion de obrar conforme a su fin propio, no que *haya dado existencia* al mal: *existencia*, propiamente, no ha dado sino *a su acto*; solo que como este acto debia tener distinta direccion de la que él le ha dado, llámase *malo*, no porque lo sea *en su entidad*, es decir, considerado meramente como tal acto, sino porque no ha tendido a su término natural. La malicia, pues, de los actos morales no consiste en lo que tienen de *positivos*, sino en lo que tienen de

negativos; es decir, en lo que no son i debian ser para ser morales.

9. Trazado ya este bosquejo breve de la naturaleza i oríjen del mal, procedamos a resolver las dificultades que fundadas en el hecho de la existencia del mal, se suele oponer contra la Providencia divina.

Fondo comun de todas estas objeciones es poner en contradiccion la existencia de los males que en el mundo vemos, con los atributos de Dios, señaladamente su Bondad, su Justicia i su Santidad. Oigamos estas objeciones:—¿Cómo es posible, se dice, que si Dios bueno, justo i santo se cuida de las cosas del mundo, haya nada en el mundo que no sea bueno, justo i santo? ¿Cómo en cambio es tan evidente que el mundo está henchido de males? Si al órden físico miramos ¿por qué tanta molestia como padece el hombre? ¿por qué tanta enfermedad? ¿por qué la muerte? I si miramos al órden moral ¿por qué tanta pasion desenfrenada? ¿por qué tanto odio, tanta sangre, tanta crueldad gratuita? ¿por qué en fin, tanta concupiscencia, tanta perversidad como hacen de nuestra naturaleza humana un misterio tan horrendo i tenebroso? ¿Cómo, si esta naturaleza humana es obra de Dios, Bondad por esencia, puede ser tan dañada? I luego ¿qué justicia gobierna el mundo, ni qué Providencia le rije, cuando tan irritante desigualdad vemos en la reparticion de los bienes, tanta virtud oprimida, tanto vicio triunfante? Me dices que Dios no *causa* estos males sino que solamente los *permite*. ¿I por qué no nos ha dado una voluntad que ame siempre el bien? ¿por qué no ha hecho el mundo de modo que fuese una morada de paz, de concordia i de amor, i no un hervidero de guerra, de disension i de odio? Me replicas que estos males son consecuencia de la culpa de nuestro primer padre: pues si Dios sabia que Adan iba a abusar de su libertad, i que su culpa iba a recaer con tremenda i perpétua pesadumbre sobre todo el jénero humano ¿por qué no le dió una libertad de que abusar no pudiera?—Así discurre la flaca, i por lo comun, pervertida razon del hombre.

10. Pero el creyente descubre en la existencia misma de estos males un venero inagotable de fé i de esperanza en la Providencia divina, i el filósofo cristiano halla innume-

rables argumentos para conciliar ese aparente desórden con los atributos de Dios. Ante todo, paremos mientes en que todo ese cúmulo de objeciones redúcese en sustancia a negar la Providencia divina, solo porque no se acierta a conciliarla con la existencia de los males. Pues bien, yo digo que la existencia de los males léjos de probar cosa alguna contra la Providencia, por el contrario la presupone. ¿Qué es en resúmen *el mal*? Ya lo hemos dicho: *privacion de bien*; *alteracion del órden*. ¿Sí? Pues entónces tenemos por de pronto que el mal no seria posible sin la existencia del *bien* i del *órden*: es así que el bien no puede ser efecto sino de una causa buena, i que el órden presupone providencia ordenadora; luego el mal que vemos en el mundo, léjos de ser fundamento para negar la Bondad i Providencia de Dios, es prueba de que existen. Por consecuencia, en vez de ser procedente decir con los espíritus flacos i pervertidos que, pues hai males en el mundo, no existe Dios ni Providencia divina, lo recto i procedente es decir: ¿existe en el mundo el mal? luego hai Dios, i hai Providencia.

Reflexionemos, por añadidura, que los males del mundo están sujetos a leyes constantes, lo propio en el órden de las causas necesarias que en el de las causas libres: lo están en el órden de las causas necesarias, pues vemos que constantemente, por ejemplo, tras la herida está el dolor; i lo están en el órden de las causas libres, pues constantemente tambien, por ejemplo, vemos que tras el odio está la guerra, tras la disipacion de la vida, el tedio. Pues ahora digo: leyes constantes presuponen órden: el órden presupone Providencia.

11. Pero con esto no damos sino respuestas indirectas, de las cuales no se deduce otra cosa sino que la existencia de los males en el mundo, no es fundamento racional para negar la Providencia de Dios. Ciertamente esto solo deberia bastar para sellar los labios a los detractores de la Providencia divina; pero queremos i debemos ademas dejar demostrado que ni la existencia de los males del mundo se opone a la Bondad de Dios, ni la distribucion, aparentemente injusta, de los bienes temporales se opone a la Divina Justicia.

12. *La existencia del mal moral no se opone a la Bondad de Dios.* El testimonio de la historia, i nuestra propia experiencia nos muestran a una que tal como existe de hecho la libertad en el hombre, está amenguada i corrompida: de aquí las pasiones desordenadas, de aquí las flaquezas i crímenes i todo el cúmulo de hechos inmorales que constituyen el desórden moral. Ahora bien ¿de qué procede esta adulteracion de la libertad humana, oríjen inmediato de los males morales? Problema es este que la filosofía no sabe resolver, viendo por un lado que la libertad del hombre es efecto de Dios, i no pudiendo, por otro lado, ménos de pensar sino que de las manos de Dios haya salido recta i buena. I no sirve decir que el concepto mismo de libertad incluye el de poder indiferentemente propenso a bien o mal obrar; no se diga esto, porque en primer lugar, es falso que el concepto puro de libertad implique propension al mal, pues semejante propension, léjos de ser esencia de la libertad, no es sino *defecto;* i en segundo lugar, aunque el concepto nudo de libertad incluyese el de semejante indiferencia al bien o al mal, siempre habria que indagar la razon de tan grave defecto, i explicar el porqué siendo de suyo la libertad indiferentemente propensa al mal o al bien, sucede que de hecho se inclina mas comunmente al mal. No sirve, pues, la filosofía para explicar por sí sola la causa de los males morales.

13. Pero esto, que por sí sola no puede la razon hacer, puédelo con auxilio de la historia i de la Revelacion. Una i otra en efecto nos suministran un dato con el cual se hace ya explicable la presente degradacion de la libertad humana; ese dato no es otro sino la primera culpa que el primer hombre, cabeza de todo el linaje humano, cometió violando el precepto divino; culpa de la cual fué pena, en ese primer reo i en toda su descendencia, este doloroso antagonismo que cada cual de nosotros lleva i siente en sí entre sus sentidos i su razon, entre sus pasiones i su libre albedrío. Tremenda verdad, por cierto, que todas las relijiones, i señaladamente las mas antiguas, i como tales, mas próximas a la cuna del jénero humano, nos atestiguan con sus tradiciones, con sus cultos, con sus sistemas filosóficos, con sus monumentos mismos.

El *Jénesis*, libro que ademas de inspirado por Dios, es, aun humanamente considerado, el libro de los oríjenes de las cosas, nos refiere ese hecho primitivo, dándonoslo sellado como dogma fundamental de la relijion cristiana. Pues ese hecho primitivo, fundamento de nuestra relijion, lo es tambien de la sana filosofía para esplicar la actual depravacion del libre albedrío.—¿Cómo? Por la lei de la jeneracion.—Heredamos de nuestros padres la culpa, i con la culpa, la pena. Quien dudare de esta verdad, que dudar no cabe como propuesta que es por Dios, consulte a la naturaleza, i ella dirá que no solo la condicion física del jenerante, sino tambien la condicion moral influye en la condicion física del enjendrado, por cuanto la jeneracion no es un acto meramente corporal, sino mucho mas principalmente obra de la virtud i de la fuerza del alma. De aquí que habiendo quedado el primer hombre i la primera mujer en pos de la culpa con voluntad ¡ai! harto enflaquecida para domeñar i regularizar sus propensiones naturales, sus desgraciados hijos, aun despues de justificados aquellos nuestros projenitores por la divina misericordia, llevemos en perpétua herencia su mísero reato.

Ahora bien: con solo referir a este principio, histórico i racional a despecho de sus misteriosas oscuridades mismas, la causa de la presente degradacion del libre albedrío en el hombre, queda ya conciliada la existencia de los males morales con la Bondad de Dios. En efecto una vez admitido que la existencia de los males morales tiene por causa la depravacion actual de la libertad en el hombre; visto luego que esta depravacion no es, nó, un efecto causado por acto positivo de Dios, sino trasmitido, mediante la lei de la jeneracion, del primer hombre a su descendencia, conclúyese lójicamente que causa de los males morales no es Dios sino el hombre que sigue abusando de la libertad que Dios le otorgó recta, i que él ha desnaturalizado por su culpa. I no siendo Dios causa de los males morales, ¿cómo ponerlos a cargo de la divina Bondad?

14. ¿Me dices que Dios pudo impedir que el primer hombre pecase?—Ciertamente, lo pudo.—Me replicas que

entónces ¿por qué no lo hizo?—No sé responderte, porque no me es dado penetrar en los arcanos designios de Dios. Pero el que, mirada por este aspecto la materia, sea inaccesible a la humana razon hallar el modo de conciliar la existencia de los males morales con la Providencia Divina, no amengua un ápice la posibilidad de esta conciliacion. Use la razon humana de todos sus derechos en el vasto campo abierto a sus lejítimas especulaciones; pero sepa detenerse con reverente prudencia ante el impenetrable límite del misterio que Dios quiso negar a la finita comprension de la criatura. Sé que el hombre es libre, i sé que padece; sé que Dios le ama i que es Justo; sé que lo uno i lo otro es verdad, i que entre verdad i verdad no hai contradiccion posible. Con solo esto, aun sin las razones especiales que dejo dadas i las que aun me restan dar, bástame para aceptar como verdad científica que no solamente es, sino que no puede ménos de ser conciliable la existencia del mal moral en el mundo con la Providencia de Dios.

15. *La distribucion de los bienes temporales no se opone a la Justicia de Dios.* Tal es el axioma con que respondo al argumento contra la Providencia divina, fundado en la supuesta imposibilidad de conciliar con la Justicia de Dios la distribucion, aparentemente injusta, de los bienes temporales. Es evidente la arbitrariedad de ese supuesto. No hai, en efecto, violacion de Justicia sino donde se dañe al derecho de otro: por consiguiente, para que en la distribucion de bienes i males del mundo hubiese injusticia de parte de Dios, seria necesario presuponer en el hombre algun derecho que saliese perjudicado. ¿I qué derecho cabe presuponer en el hombre contra el Soberano Ser, de quien todo lo ha recibido? No llamamos injusto a un hombre porque nos niegue lo que sea suyo, sino porque ponga usurpadora mano en lo que sea nuestro: si pues nada poseemos por nosotros mismos ¿con qué derecho nos quejarémos a Dios i le acusarémos de injusticia, solo porque no quiera darnos lo que suyo es?

I por otra parte, ¿quién nos ha dado competencia para juzgar de la justicia o de la injusticia con que se hallan distribuidos en el mundo los bienes i los males? ¿Por ven-

tura, no seria preciso para esto conocer íntegramente el conjunto de todos los seres i de todas las relaciones con que entre sí estén ligados? ¿I no es esto imposible a nuestra mente limitada? ¿Cuántas veces no nos sucede tener como injustos multitud de sucesos que habíamos reputado tales por desconocer sus circunstancias, i que al fin, mejor conocidos, luego se nos muestran de todo punto conformes a justicia? Ademas, con derecho a no ser aflijido por males temporales, no podríamos nunca suponer sino al hombre justo, pues esos males temporales no son otra cosa sino penas temporales. ¿I quién de nosotros sin temeridad i mentira osará tenerse por justo? Últimamente, débese tomar en cuenta que muchas veces, de nuestros males temporales somos causantes nosotros mismos, i que por lo comun, la inopia de bienes temporales proviene de incuria nuestra, o cuando ménos de nuestra pereza nativa, por cuanto en vez de imitar a Dios que trabajó seis dias i no descansó hasta el sétimo, solemos hacer del ócio ocupacion, i del trabajo pasatiempo.

FIN.

APÉNDICE. (1)

A.

EL MAGNETISMO CONTEMPORÁNEO I EL ESPIRITISMO.

En atencion a la importancia escepcional que en nuestros dias ha llegado a adquirir el magnetismo, principalmente en sus manifestaciones espiritistas, no es posible pasar en silencio esta cuestion, i es preciso examinar i discutir, siquiera sea con brevedad, sus fenómenos principales i manifestaciones múltiples, toda vez que la incredulidad sistemática de nuestro siglo, toma ocasion de estos fenómenos, unas veces para atacar la doctrina revelada, i otras para negar o poner en duda la existencia de los milagros.

§ I.

IDEA, CLASIFICAICION I FENÓMENOS DEL MAGNETISMO.

1.° Idea del magnetismo.—Entendemos aquí por magnetismo, el conjunto de fenómenos extraordinarios que bajo el nombre de manifestaciones magnéticas i espiritistas se realizan principalmente en el hombre, aplicando al efecto varios medios, ya físicos i materiales, ya morales i espirituales. Aunque algunos de estos fenómenos se realizan en otros

(1) Tomamos los artículos A i B, materia de este *apéndice*, de la *Filosofía elemental* del P. Zeferino Gonzalez, tomo II, pájs. 234 i 283.

seres, como los movimientos de algunos cuerpos, es lo cierto que la mayor parte i los mas principales tienen lugar en el hombre, o con relacion al hombre, i en este sentido decimos que *se realizan principalmente en el hombre*.

Los procedimientos i medios empleados para la produccion de los fenómenos del magnetismo, son mui varios i diferentes, segun las escuelas i magnetizadores. Al paso que Mesmer, que puede considerarse como el padre del magnetismo, se servia de varitas de fierro, Puysegur, Faria i otros empleaban i emplean los tratamientos o pases de manos, i los mandatos. Otros dicen que basta la voluntad i la fe en la eficacia del magnetismo. Quien se contenta con la sola voluntad, con tal que sea enérjica, i Dupotet hasta afirma que no es necesaria la fe ni en el magnetizante, ni en el magnetizado.

2.° Division del magnetismo.—

A tres pueden reducirse las especies de magnetismo, que son el *vulgar*, el *trascendental* i el *hypnótico*.

a) El magnetismo *vulgar* u ordinario es el que emplea medios materiales sensibles, cuales son los tocamientos o pases de manos, los jestos, fijeza de la mirada, insuflaciones, etc. Sus manifestaciones principales son la rotacion de las mesas, movimientos mecánicos de los cuerpos, pandiculaciones i movimientos de los miembros, el sonambulismo, el sueño magnético, la trasposicion de los sentidos con otros por este estilo.

b) Trascendental llamamos aquí al magnetismo que se refiere al comercio o comunicacion con seres espirituales e invisibles, i se practica principalmente en la evocacion de los espíritus o seres invisibles, ya sean estos los ánjeles buenos o los demonios, o las almas de hombres difuntos. En resúmen; el magnetismo trascendental abraza los fenómenos que se realizan en la evocacion i por la evocacion de los espíritus i es el que constituye lo que conocemos hoi bajo el nombre de *espiritismo*.

c) El magnetismo *hypnótico* apénas se distingue del vulgar, sino en que determina los fenómenos magnéticos por medio de la fijeza de la vista sobre objetos luminosos o brillantes, sin necesidad de emplear los tocamientos, pases i demas medios de que hace uso el magnetismo vulgar.

3.° Clasificacion de los fenómenos magnéticos.—

No permitiendo la variedad i multiplicidad casi infinita de los fenómenos atribuidos al magnetismo, hacer una enumeracion completa de los mismos, los reducirémos a cuatro clases que son:

A) Fenómenos mecánicos, cuales son la rotacion de mesas, los movimientos varios i hasta locales del cuerpo humano i de sus miembros, la elevacion i traslacion de mesas, sillas u otros muebles, los golpes de

martillo, suspension de cuerpos, bailes i danzas de muebles con otros fenómenos análogos.

B) Fenómenos fisiolójicos, a los quo pueden reducirse la contraccion i dilatacion de la pupila, las convulsiones i temblor de los miembros i de los nervios, el sueño magnético, la debilitacion o aumento de la sensibilidad, el sonambulismo lúcido, la trasposicion de los sentidos, como la vision o audicion por el occipucio, por medio del epigastro, etc.

C) Fenómenos de conocimiento, entre los cuales se cuentan conocer intuitivamente las enfermedades, su asiento, sus remedios, sus crísis i duracion, conocer las cosas ocultas i que se verifican en lugares distantes, ver los objetos, interponiendo cuerpos opacos entre estos i los ojos; conocer i predecir las cosas futuras, no solamente las que dependen de causas naturales i necesarias, sino tambien las que dependen de la voluntad libre del hombre, formar raciocinios i discursos científicos sobre materias i ciencias que no se han estudiado, i finalmente, hablar lenguas desconocidas o que no se aprendieron.

D) Fenómenos trascendentales o suprasensibles, a cuya clase pertenecen: 1.° varios de los fenómenos ya enumerados cuando o segun quo traen su oríjen de la evocacion de los espíritus; 2.° algunos especiales i propios del comercio con los espíritus como son recibir respuestas por palabras, por golpes u otras señales convencionales a las preguntas; disertar acerca de ciencias, artes i relijion, revelar el estado de las almas humanas despues de la muerte, hablar en nombre del espíritu o alma de este o aquel hombre ya difunto, i hasta escribir pájinas enteras sobre las materias que se les consultan.

Excusado es añadir que aquí es donde se verifican la mayor parte de los fenómenos relativos al conocimiento de las cosas ausentes i ocultas, a la presciencia de las cosas futuras, apariciones de rostros, manos i otros fantasmas.

La evocacion de los espíritus i los fenómenos a quo da oríjen, suele realizarse con el concurso de lo que los espiritistas llaman *medium;* i son ciertos hombres que poseen la facultad o facilidad de comunicar habitualmente con los espíritus. Los espiritistas afirman que estos *mediums* reciben esta facultad de repente, o mejor dicho, quo se revela o manifiesta de repente i sin quo ellos tuvieran conocimiento previo de su posesion. Lo que sí es cierto es que se manifiesta en toda clase de personas, varones o hembras, adultos o niños, creyentes o incrédulos, contándose entre estos, ministros de diferentes relijiones i hasta un majistrado de un tribunal supremo.

Los que se dedican al estudio i práctica del espiritismo distinguen i señalan varios jéneros de mediums, describiendo a la vez sus diferencias,

oficios, condiciones i grados de desarrollo. Nosotros nos limitarémos a indicar las tres clases principales que son: 1.° aquellos que conversan con los espíritus por medio de golpes, cuyo número designa i corresponde a las letras del alfabeto: 2.° aquellos cuyo cuerpo o miembros sirven de instrumentos para la comunicacion con los espíritus, los cuales contestan a las preguntas que se les hacen, o bien por medio de movimientos espasmódicos de la cabeza, de los pies, de los dedos etc., o bien el brazo del *medium*, despues de adquirir una rijidez titánica, i puesta una pluma o lápiz entre los dedos, sirve de instrumento pasivo a los espíritus para escribir o revelar lo que quieren: 3.° lo que los ingleses llaman *speaking medium*, que vienen a ser una especie de pitonisas, que con voz diferente de la natural o propia, pronuncian las palabras que los espíritus les ponen en la boca, ya sea en el estado de sueño, o en el de vijilia.

§ II.

OPINIONES I TEORÍAS ACERCA DE LOS FENÓMENOS MAGNÉTICOS.

Muchas i mui diferentes son las teorías adoptadas por filósofos, teólogos i médicos para dar razon de la variedad de fenómenos magnéticos arriba indicados. Pueden, sin embargo, reducirse a cinco fundamentales i principales, que son:

1.ª La negacion de los fénomenos, o sea la hipótesis *negativa*, que consiste en negar la realidad i autenticidad de los fenómenos magnéticos, atribuidos por los partidarios de esta teoría a la colusion, fraudes, prestidijitacion i astucia de los magnetizadores i magnetizados. Algunos teólogos i no pocos médicos, entre ellos Debreyne, pretendieron explicar los fenómenos del magnetismo por este medio.

2.ª *La teoría de los fluidos*, segun la cual los fenómenos del magnetismo no son mas que manifestaciones i efecto de cierto fluido apellidado jeneralmente *magnético*, sin perjuicio de aplicarle otras denominaciones especiales, en relacion con la opinion adoptada acerca de su naturaleza i de sus formas posibles. Así es que para unos, el fluido magnético coincide con el fuego o éter que, al penetrar las sustancias, reviste las propiedades i formas propias de cada una, pasando a ser fluido *mineral* en los cuerpos minerales, fluido *nervioso* en los animales i en el hombre, etc. Para otros el fluido magnético es el calórico, el cual a su vez es una forma del fluido nervioso. Hai quien opina que es el lumínico o fluido luminoso, orijen de la base primordial de todos los imponderables. Para algunos, en fin, el fluido magnético es una sustancia

universal, dotada de luz, de calor i hasta de intelijencia, i por consiguiente el mismo Dios, el cual no es otra cosa que el sol. I así no es estraño que por medio del fluido magnético pueda el hombre conocer las cosas ocultas i futuras.

3.ª *La teoría del alma* o el animismo, la cual pertenece a los que opinan que los fenómenos del magnetismo son el efecto de ciertas fuerzas ocultas i latentes del alma racional. Algunos explican la existencia de estas fuerzas latentes en sentido panteista, identificando el alma del hombre con Dios, sustancia universal i alma del mundo. Otros admiten en el alma ciertas vibraciones orgánicas que la ponen en comunicacion con los objetos externos, aunqne estos se hallen colocados a grandes distancias. La hipótesis de otros se reduce a una especie de animismo materialista; pues afirman que del alma del hombre se desprende cierta materia sutilísima, denominada *od* o fluido *odilo*, con cuyo auxilio se establece la comunicacion entre el alma i los objetos externos. La comunicacion recíproca de este *od* que se desprende de los cuerpos i del alma, es la causa i contiene la razon suficiente de todos los fenómenos del magnetismo, sin excluir los qne pertenecen al espiritismo.

4.ª *La teoría de los espíritus*, cuyos partidarios defienden que los fenómenos magnéticos son producidos por los espíritus. En esta teoría entran los *espiritistas* i los *espiritualistas*, que no deben confundirse. Pertenecen a la primera clase los que, renovando en todo o en parte las doctrinas de Pitágoras, Platon i Oríjenes, suponen que las almas humanas están sujetas a una série de encarnaciones i reincarnaciones sucesivas, morando en diferentes astros i lugares, en relacion con los cuerpos mas o ménos sútiles i perfectos a que se hallan unidas: i estas almas son las que intervienen en la evocacion i fenómenos del magnetismo trascendental. Esto es lo que constituye propiamente el espiritismo, o la teoría *espiritista;* a diferencia de la teoría *espiritualista*, que atribuye los fenómenos magnéticos a la intervencion de los ánjeles o de los demonios.

§ III.

EXÁMEN DE ESTAS TEORÍAS: VERDADERO ORÍJEN I CAUSAS DE LOS FENÓMENOS MAGNÉTICOS.

Antes de exponer nuestro juicio acerca del oríjen, causas i naturaleza de los fenómenos magnéticos, discutirémos con la posible brevedad las cinco teorías expuestas en el párrafo anterior.

a) Desde luego nos parece inadmisible i completamente infundada la teoría *de la negacion* de la realidad de los fenómenos magnéticos. Sin negar que *algunas veces* haya habido colusion i fraude en esta materia, sería preciso echar por tierra las leyes morales de la vida social i adoptar un escepticismo histórico, tan contrario a la razon como al sentido comun, pretender que centenares i millares de hechos, verificados unos en presencia de hombres prevenidos contra su realidad, de médicos, de académicos, de sábios; realizados otros en presencia de multitud de hombres honrados i de personas de todas clases, estados i condiciones; i atestiguados los mas por hombres sérios, en periódicos, revistas i libros de todo jénero, no eran mas que fraudes o ficciones vanas sin realidad alguna. Sería no solamente imprudente, sino temerario i absurdo negar la autenticidad de hechos que tienen en su apoyo el testimonio de majistrados, obispos, sacerdotes, médicos, profesores, sabios, escritores i hombres de todas clases i condiciones.

En segundo lugar, semejante teoría es hasta peligrosa para la relijion i la Iglesia. Porque si es lícito poner en duda la realidad i autenticidad de fenómenos que tienen en su favor el testimonio presencial e histórico de muchos hombres doctos, serios i de probada veracidad, algunos de los cuales ántes de presenciar dichos fenómenos se burlaban de ellos i negaban su realidad; si es lícito, repito, rechazar la autenticidad de semejantes hechos, ¿qué se podria responder al que pusiera en duda la autenticidad humana e histórica de los milagros del Evanjelio? La verdad católica i la Iglesia de Cristo no necesitan, ni ménos exijen que se nieguen los hechos que la razon i el criterio histórico abonan, porque la Iglesia católica vive de la verdad i se alimenta con la verdad, con la cual, por consiguiente, jamas se pone en contradiccion.

b) La teoría *de los fluidos* es tambien insuficiente para dar razon de los fenómenos del magnetismo espiritualista; porque si bien es cierto que es mui posible i hasta probable, que *algunos* de los fenómenos que hemos apellidado mecánicos i fisiolójicos *pueden* ser efecto de algun fluido puesto en accion por medio de determinados procedimientos, no es ménos cierto que seria absurdo a los ojos de la razon, del sentido comun i de la ciencia, atribuir a fluidos materiales una gran parte de los fenómenos magnéticos, i con especialidad muchos de los que hemos denominado trascendentales, como son el conocimiento de las cosas ocultas i distantes, la presciencia i prevision de las cosas futuras, hablar lenguas i discurrir sobre ciencias desconocidas, recibir respuestas de los espíritus evocados, i esto por medio de palabras habladas i escritas, o por signos convencionales, siendo incontestable que estos i otros fenómenos análogos revelan la presencia e intervencion de ajentes intelectua-

les que nada pueden tener de comun con los fluidos ponderables o imponderables de la naturaleza.

c) Por lo que hace a las teorías de la *imajinacion* i del *animismo*, se hallan en el mismo caso que la anterior. Sin negar que *algunos* fenómenos ménos importantes, como el discurrir con mayor elevacion i exactitud acerca de alguna materia determinada, hablar idiomas que se poseen imperfectamente con mas soltura que en estado ordinario, ejecutar ciertos movimientos con el cuerpo, tener un grado mayor de sensibilidad con respecto a ciertas funciones vitales, etc., *pueden* traer su oríjen, al ménos parcial, de la imajinacion i del alma que en circunstancias i condiciones dadas, revelan sus fuerzas con mas intensidad i enerjía que en circunstancias normales, es incontestable que esas teorías son inadmisibles e irracionales, consideradas como causa *jeneral* de todos los fenómenos que nos ocupan: 1.° porque se reducen a una hipótesis puramente gratuita, que consiste en extender i agrandar *pro libitu* i sin aducir fundamento alguno científico, las fuerzas del alma racional i de la imajinacion: 2.° porque por grandes que se supongan las fuerzas latentes del alma i de la imajinacion, jamas podrán explicarse racionalmente por ellas, siendo como son finitas, humanas i vitales, la vision por el epigastro, o sea la sensacion sin órgano correspondiente, la suspension i elevacion en el aire de mesas i otros cuerpos de gran peso, el conocimiento de hechos realizados a centenares de leguas de distancia, las respuestas obtenidas en la evocacion de los espíritus i otros fenómenos análogos. Añádese a esto que estas teorías, como hemos visto, casi todas son, o panteistas, o materialistas.

d.) Ya hemos dicho que la teoría de los *espíritus* se divide en *espiritista* i *espiritualista*. La primera debe rechazarse desde luego: 1.° porque se halla basada toda sobre la hipótesis gratuita de la *reincarnacion* o transmigracion pitagórica de las almas humanas. Porque ya sea que esta reincarnacion consista en la animacion sucesiva de varios cuerpos en la tierra que habitamos, como pretenden algunos, ya sea que se verifique entrando las almas en otros cuerpos despues de la muerte para habitar en los astros, pasando por una serie indefinida de animaciones e *incorporaciones*, como pretenden otros, ya sea que las almas al separarse del cuerpo humano lleven consigo un cuerpo sutil o *aromático*, como le apellida Fonrier, llevando en el espacio i en la atmósfera que nos rodean una vida llena de delicias sensibles, no es posible desconocer que aquí no hai mas que ficciones i teorías fantásticas, mas propias de poetas que de filósofos u hombres de ciencias. 2.° Por otra parte esta teoría es incompatible con la doctrina católica sobre los destinos del hombre en la vida futura, i por consiguiente inadmisible para todo católico, i hasta para todo hombre

sensato, siquiera sea racionalista, que reconozca el fondo de verdad que encierra la solucion cristiana del problema relativo al destino humano.

Pasando ahora a la teoría *espiritualista*, debe tenerse por cierto que los fenómenos magnéticos no proceden de los ánjeles o espíritus buenos: 1.° porque éstos, en virtud de su subordinacion i conformidad completa con la voluntad divina, no realizan cosas extraordinarias i prodijiosas, haciendo uso de sus fuerzas propias, sino con sujecion a la voluntad esencialmente santa de Dios, i por consiguiente con relacion a algun fin bueno, necesario o útil en el órden moral, i no para fomentar o dar pábulo a la curiosidad de los hombres, ni a sus pecados, pasiones e inmoralidad, como sucede en la práctica del magnetismo. 2.° La segunda i principal razon es que los ánjeles o espíritus buenos, no pueden enseñar doctrinas contrarias a las reveladas por Dios a su Iglesia, como lo verifican los espíritus evocados en el magnetismo, los cuales suelen tambien de vez en cuando manifestarse partidarios de las teorías internacionalistas. De manera que aquí debemos decir con el Apóstol: *Licet nos, aut angelus de cœlo evangelizet vobis præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.*

Luego aquellos fenómenos del magnetismo que, o exceden manifiestamente las fuerzas i medios que para su produccion se emplean, o se obtienen mediante la evocacion e intervencion de espíritus, deben atribuirse a los demonios o espíritus malos.

Hé aquí ahora nuestra opinion acerca de este difícil problema, cuya solucion compleja reasumirémos en las siguientes proposiciones:

1.ª En los experimentos i sesiones magnéticas, *algunas veces*, i acaso con frecuencia relativa, tienen lugar fraudes, colusiones, exajeraciones, manipulaciones de prestidijitacion, i hasta alucinaciones de la imajinacion; pero las leyes del criterio histórico no permiten poner en duda la realidad i autenticidad en muchos casos de los fenómenos atribuidos al magnetismo, tanto vulgar, como trascendental o espiritista. Lo único que racionalmente puede hacerse, es suspender el juicio i poner en duda la realidad de este o aquel hecho singular, principalmente cuando se trata de fenómenos aducidos i afirmados pocas veces, como la prevision i presciencia de futuros libres, hasta examinar con todo cuidado i rigor si tiene en su favor fundamentos ineludibles de autenticidad.

2.ª Los espíritus puros o sea los ánjeles buenos i malos, en virtud de la superioridad i perfeccion relativa de su naturaleza, pueden producir muchos fenómenos i conocer muchas cosas a que no alcanza la intelijencia del hombre en su estado presente de union con el cuerpo. Como sustancias espirituales puras, simples e inextensas, pueden mover los cuerpos sin contacto cuantitativo, pueden existir i obrar en lugares distantes, si no simultáneamente, al ménos en brevísimo espacio de tiempo, porque no

están sujetos a las leyes del movimiento local de los cuerpos, consiguientes a la ocupacion *circunscriptiva* de lugar, que las sustancias extensas exijen. De aquí es que pueden, por ejemplo, conocer casi instantáneamente lo que sucede en lugares distantes; pueden producir espectros i apariciones, bien sea combinando los fluidos i diferentes cuerpos de la naturaleza, bien sea influyendo sobre los órganos de los sentidos, o alterando el medio; pueden dar respuestas por palabras, por escrito i por señales convencionales, sirviéndose de los órganos i miembros del cuerpo humano como acontece en los hombres que se denominan *mediums* en el espiritismo, pueden producir sonidos armónicos, ruidos, con otros fenómenos análogos, pueden finalmente conocer las cosas futuras necesarias i libres, pero con la diferencia que el conocimiento de las primeras entra en la esfera de sus fuerzas naturales i puede ser mas o ménos cierto i seguro, pero de las segundas, solo pueden tener un conocimiento *conjetural*, nó cierto o absoluto, porque esto es propio de Dios, único que puede penetrar en lo interior de la voluntad i tenor presciencia de sus determinaciones libres. Sin embargo, el conocimiento perfecto que poseen de las causas naturales, de su conexion, de los fenómenos necesarios futuros, i consiguientemente de la influencia que estas causas i efectos necesarios han de ejercer en las determinaciones de la voluntad humana, es causa de que su conocimiento de los futuros continjentes i libres, aunque sin salir de la esfera *conjetural*, sea mucho mas seguro que el que alcanzar puede el hombre con su prevision i sus fuerzas.

3.ª Entre los fenómenos magnéticos hai *algunos* que absolutamente hablando, no repugna que sean producidos por causas materiales i humanas, segun arriba indicamos; i aunque es difícil determinar con precision cuáles sean estos, o cuál sea el límite absoluto de la actividad de estas causas, cosa que exije mucho pulso i sobriedad, no es ménos indudable que *algunos* de los fenómenos magnéticos, entre ellos el movimiento de elevacion i suspension de mesas de gran peso, sin contacto ni impulso visible de otros cuerpos, hablar lenguas completamente ignoradas, las respuestas orales, escritas, i por golpes convencionales, tan frecuentes en la evocacion de los espíritus, la vision i conocimiento de lo que sucede a centenares de leguas de distancia, la prediccion de cosas futuras necesarias, continjentes i libres, i otros fenómenos análogos, pertenecientes principalmente al magnetismo trascendental, solamente pueden ser producidos por seres espirituales, i dotados a la vez de una intelijencia superior a la del hombre.

4.ª Ni los ánjeles, ni las almas racionales pueden ser los autores de estos fenómenos, porque a ello se oponen, entre otras razones; *a*) lo gratuito de las teorías sobre reincarnacion de las almas; *b*) su oposicion e

incompatibilidad con la doctrina católica sobre la vida futura; i *c*) hasta con la doctrina puramente racional de la Providencia i justicia de Dios; *d*) la santidad de Dios, que no permite a los ánjeles buenos obrar cosas extraordinarias, sino por fines justos i necesarios en el órden moral; *e*) la subordinacion perfecta de los ánjeles a la voluntad divina, en órden à sus operaciones sobre el mundo corpóreo; *f*) la inconveniencia de que los ánjeles produjeran estos fenómenos a voluntad de los hombres i para satisfacer su curiosidad; *g*) la inmoralidad, excesos i pecados relacionados con la práctica del magnetismo; i *h*) finalmente, las doctrinas antirelijiosas i antisociales enseñadas por los espíritus.

5.ª Luego al ménos los fenómenos magnéticos que revelan i exijen la intervencion de seres intelijentes, deben su orijen a los espíritus malos, es decir, a los demonios, a los cuales permite Dios esta intervencion en justo castigo de la vana curiosidad, supersticion e incredulidad de los hombres. He dicho *al ménos*, porque dada la intervencion del demonio en algunos fenómenos del magnetismo, es posible que intervenga en todos, o por lo ménos en muchos de los que, absolutamente hablando i considerados en sí mismos, pudieran ser producidos por otras causas.

6.ª Luego la práctica i ejercicio del magnetismo, es ilícita i contraria a la moral cristiana 1.° por los peligros de inmoralidad, pecados, demencia i suicidios a que da ocasion: 2.° i principalmente, porque semejante práctica envuelve pacto explícito o implícito con el demonio, o al ménos peligro del último, toda vez que es cierto que muchos de sus fenómenos i con especialidad las manifestaciones espiritistas proceden de él. Por eso, sin duda, la inquisicion de Roma dice que la práctica del magnetismo es una decepcion enteramente ilícita, herética i un escándalo contra la honestidad de las costumbres. La verdad es que el magnetismo espiritista es una supersticion como otra cualquiera, indigno de hombres formales i serios, cuanto mas de católicos, por mas que sea mui propia de los espíritus incrédulos i racionalistas, en los cuales revela la historia una especie de propension invencible a la supersticion.

Al terminar esta discusion del magnetismo, debemos decir que no consideramos completamente destituida de fundamento la opinion de los que sospechan que el magnetismo espiritista, tan difundido i acreditado hoi en las naciones civilizadas, es una preparacion mas o ménos lejana i como una incoacion del *misterio de iniquidad* que se revelará en los últimos dias. Lo que no admite duda es que la Escritura nos dice que el *hijo de perdicion*, o sea el Antecristo, segun la interpretacion jeneral de los Padres i Doctores de la Iglesia, *ofrecerá grandes señales i prodijios: dabit signa magna et prodigia*. I san Pablo añade, que «en los últimos tiempos se apartarán algunos de la fe, atendiendo a los espíritus del error

i a las doctrinas de los demonios.» *Quia in novissimis temporibus, discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis dæmoniorum.* Sobre esta sospecha, sin embargo, está la palabra de Jesucristo cuando nos dice, que ni los ánjeles, ni los hombres saben el tiempo o época de la consumacion final.

B.

EL DARWINISMO.

La teoría expuesta i desarrollada por Cárlos Darwin para explicar el oríjen, los grados i las manifestaciones diferentes de la vida sobre la tierra, es lo que aquí apellidamos *darwinismo.* Esta teoría acariciada hoi por los partidarios de lo que se llama prehistoria, i mas todavía por los adeptos del naturalismo disfrazado bajo el seudónimo de *positivismo,* es una teoría esencialmente transformista, es el transformismo aplicado a la idea i al fenómeno de la vida. Por lo demas, preciso es reconocer que la explicacion de la vida por medio del transformismo dista mucho de ser una teoría orijinal de Darwin, el cual no ha hecho mas que desarrollar, modificar i completar las teorías i doctrinas de Lamark, Bory Saint-Vincent, Naudin i algunos otros, sin contar las relaciones mas o ménos lejanas de afinidad i analojía entre la hipótesis darwiniana i las de Maillet, de Robinet i de algunos enciclopedistas del pasado siglo, que señalaban los monos como projenitores del hombre. Pero sea de esto lo que se quiera, lo que aquí importa consignar es que el *darwinismo* o la teoría sobre la vida, contenida en las obras de Darwin i profesada por sus principales discípulos, puede condensarse en las afirmaciones siguientes:

1.ª Las múltiples i diferentes manifestaciones de la vida; las especies, los jéneros, las familias, los reinos, lo mismo que las razas i variedades de los vivientes animales i vejetales que pueblan la tierra, son el resultado i la expresion de una serie lenta i sucesiva de transformaciones acumuladas en millones de años, de manera que todas las especies, jéneros, familias, etc., de vejetales i animales, representan la evolucion transformativa i progresiva de un prototipo primitivo dotado de vida, o cuando mas, de tres o cuatro tipos primordiales.

2.ª En cada especie, la vida tiende a multiplicarse en progresion jeométrica, progresion que se halla representada por el número de hijos que puede enjendrar una madre en la respectiva especie, durante toda

su vida. De aquí resulta lo que llama Darwin lei de *la lucha por la existencia*, la misma que otros apellidan *lei de la concurrencia vital*, porque no siendo posible que existan medios de subsistencia, ni siquiera espacio material para todos los individuos posibles i exijidos por la progresion jeométrica, se establece por necesidad una lucha continua i una especie de guerra a muerte entre los diferentes seres vivientes, en virtud de la cual, los que son inferiores bajo cualquier punto de vista, sucumben en la proporcion que es necesaria para la conservacion de los jéneros superiores i de los individuos mas robustos dentro de la misma especie. En suma: *la lucha por la existencia* tiene por resultado destruir los individuos mas débiles e inferiores por cualquier título, conservando al propio tiempo los que poseen alguna superioridad relativa.

3.ª De aquí nace la otra lei fundamental que preside a la evolucion transformista, i es la lei apellidada por Darwin *seleccion natural* o inconsciente, en virtud de la cual la naturaleza acumula sucesivamente en los individuos por medio de la transmision hereditaria las cualidades especiales i las perfecciones particulares de organismo poseidas por los padres, siempre que presenten ventajas i utilidad para la lucha por la existencia.

4.ª Es posible i mui probable que la formacion o aparicion del hombre sobre la tierra se haya realizado en virtud de la transformacion evolutiva indicada, i en fuerza de las mismas leyes señaladas para vejetales i animales. Es, pues, no solamente posible, sino mui verosímil que el hombre descienda del mono, como de su projenitor inmediato i directo.

En resúmen para el darwinismo, todas las especies vejetales i animales, desde el musgo hasta la encina, desde el zoófito i el infusorio hasta el mamífero mas perfecto, deben su orijen a la transformacion sucesiva de tres o cuatro tipos orijinales, i probablemente a un solo prototipo. En otros términos, los jéneros i hasta los dos grandes reinos de la naturaleza viviente, las clases, las familias, las especies, sin excluir al hombre, deben su orijen i formacion a las mismas causas i leyes que determinan la formacion i existencia de las variedades. Tal es la tésis fundamental que resume la teoría darwinista.

Excusado es advertir aquí, que las condiciones de una obra elemental no permiten entrar en una discusion detallada i extensa del darwinismo, por mas que éste haya llegado a formar hoi un ramo especial de literatura. Lo que dejamos consignado en los artículos que preceden, la doctrina expuesta en el tomo primero, al tratar de la distincion esencial i primitiva entre las facultades puramente intelectuales i las del órden sensible, así como tambien al tratar de la naturaleza i orijen del alma racional, es mas que suficiente para reconocer que la tésis darwiniana es

esencialmente materialista, antifilosófica i anticristiana. Esto no obstante, apuntarémos aquí con la posible brevedad algunas razones i reflexiones, encaminadas a poner mas de manifiesto su falsedad, porque así lo reclama la importancia que, con razon o sin ella, alcanza hoi esta teoría.

1.º Dos vicios radicales se descubren por de pronto en la doctrina de Darwin que nos ocupa. Refiérese el primero al *punto de partida* de la teoría, i el segundo al método jeneral empleado en su desarrollo. I comenzando por este último, léanse las obras en que expone su teoría, i se le verá acudir con demasiada frecuencia a lo desconocido, a lo imprevisto, al acaso, para dar razon de las transformaciones evolutivas exijidas por la teoría; confundiendo, ademas, a cada paso lo posible con lo *real*. «Darwin, escribe a este propósito Quatrefages, insiste casi a cada pájina de su libro sobre la *posibilidad* de estas transformaciones.»

No es menos viciosa la teoria darwiniana, considerada con relacion a su punto de partida. Bajo reservas mas o ménos explícitas i a pesar de aparentes dudas, lo cierto es, que la base primordial del darwinismo consiste o se busca en la existencia *hipotética* de lo que Darwin denomina *prototipo* primitivo, cuya existencia *supone*, pero que no se cuida de explicar, ni mucho ménos de demostrar. De aquí es que toda la teoría darwiniana queda viciada en su orijen i reducida a una hipótesis gratuita, como basada sobre la existencia de ese prototipo, jérmen primordial de todo lo que vive en la naturaleza, especie de *misterio inexplicado* e inexplicable, en expresion de Quatrefages. I bueno será notar de paso, que bajo este punto de vista, Lamark es superior a Darwin, pues miéntras este se coloca de golpe i arbitrariamente en su prototipo sin relacionarlo con ninguna causa primera, ni distinta de la naturaleza, el naturalista frances, al hablarnos del *protorganismo* i de las leyes naturales que presiden a su desarrollo, considera estas leyes como la *expresion* de la *voluntad suprema que las estableció*, cuidando a la vez de consignar la distincion real que existe entre la naturaleza i su supremo autor.

2.º Aun admitido ese prototipo, cuya existencia no se prueba con argumento alguno científico-positivista a pesar de las pretensiones i promesas mas o ménos explícitas de su inventor en órden a mantenerse en este terreno; aun aceptada la realidad misteriosa de ese ser envuelto en las sombras de la hipótesis, los hechos, i hechos innegables, se hallan en abierta contradiccion con las leyes que deben presidir al desarrollo transformativo de ese jérmen primordial, segun la teoría de Darwin. ¿Cómo conciliar, en efecto, la existencia de millares i millares de esos representantes inferiores de la vida, con la lei de la lucha por la existencia i la de la seleccion natural? ¿Cómo es que esa lucha i esa seleccion

no han hecho desaparecer esa multitud de infusorios, de pólipos, de gusanos, que reunen tantas i tales condiciones de inferioridad relativa? I esta dificultad se presenta con extrañas proporciones, si se tiene en cuenta que el naturalista ingles admite el trascurso de millones i millones de años, durante los cuales viene transformándose el prototipo primitivo. ¿Cómo se explica que despues de una lucha encarnizada i perseverante al traves de siglos i siglos, i a pesar de la accion atribuida a la seleccion natural, conserven su existencia millones de seres vivientes, dotados de organizacion tan sencilla i rudimentaria en el reino animal? El autor de la Filosofía zoolójica, que admite las jeneraciones espontáneas, podria dar razones mas o menos plausibles de este fenómeno, inexplicable ciertamente e incompatible con la doctrina de Darwin, puesto que rechaza la jeneracion espontánea.

3.° La teoría darwiniana exije necesariamente la existencia sucesiva de una série mui numerosa de especies intermedias, o si se quiere, de variedades i razas que debieron servir de transicion entre una especie perfecta ya i completa hoi, i la que le sirvió de madre. Así lo exijen las leyes que señala la teoría transformista para esplicar el orijen de las especies, i así lo reconoce el mismo Darwin, cuando escribe que «el número de variedades intermediarias que existieron en tiempos anteriores sobre la tierra, debe ser enorme.» I, sinembargo, la observacion i la experiencia nos ponen de manifiesto la ausencia casi completa de tipos de transicion, i de variedades intermedias en las diferentes formaciones jeolójicas esploradas hasta hoi, en vez de esa multitud *enorme* que debiera existir, segun Darwin, i en armonía con los principios i leyes fundamentales de su teoría. Bien es verdad que el fundador del darwinismo para librarse de esta dificultad i para desvanecer la fuerza de objecion tan seria i tan *positivista*, como basada sobre la observacion i la experiencia se contenta con acudir aquí, como en tantas otras ocasiones, a lo desconocido, a lo posible i a lo hipotético, suponiendo que las capas estratificadas i sobrepuestas bajo apariencias de formacion continua, paulatina i sucesiva, fueron sobrepuestas, no continuamente, sino con interrupcion de siglos inumerables, durante los cuales *pudieron* existir los tipos de transicion i las variedades intermedias, exijidas imperiosamente por sus teorías. ¡Casualidad rara i coincidencia verdaderamente extraña! Los millares i millones de razas i variedades intermedias que debieron existir necesariamente durante épocas de duracion casi inmensa, segun el darwinismo, se desarrollaron i vivieron precisamente en períodos larguísimo de tiempo, durante los cuales no se formaron terrenos, ni se depositaron capas estratificadas, entre las muchas que rejistra i tiene esploradas la jeolojía. I ¡cosa mas estraña aun! ni siquiera se encuentran apenas

vestijios notables de los millones de variedades i especies intermediarias exijidas por la teoría que nos ocupa, en las diferentes i variadas formaciones jeolójicas, anteriores i posteriores a los períodos designados como posibles para su existencia. A falta de otras razones bastaría esta sola reflexion para reconocer todo lo que hai de gratuito, de inexacto i de falso en la teoría transformista de Darwin.

4.° Ni son ménos concluyentes contra la misma, los hechos i deducciones a que conduce la observacion i el estudio de los monumentos históricos. En los templos e hipojeos del antiguo Ejipto principalmente, templos e hipojeos cuyo orijen se remonta, al ménos con respecto a algunos de ellos, hasta la cuarta dinastía, vense hoi pinturas i esqueletos de plantas i animales, que representan, no solamente las mismas especies, sino hasta las mismas razas i variedades comtemporáneas. Dígase de buena fé, si es posible conciliar esta identidad de especies i razas, esta fidelidad de tipos i variedades a traves de un período de mas de cinco mil años con las leyes de la evolucion progresiva, de la lucha por la existencia, i especialmente con la seleccion natural que obra continuamente para acumular en razas i variedades los caractéres i cualidades que accidentalmente aparecen en los individuos.

5.° Esta misma lei de la seleccion natural, que constituye, como se ha dicho, una de las bases fundamentales del transformismo darwiniano, se halla en abierta contradiccion, o mejor dicho, se halla evidentemente desmentida por otro hecho innegable e indiscutible, cual es la existencia en ciertas especies de animales de un número considerable de individuos neutros, como se verifica en las abejas i las hormigas. En fuerza de la trasmision hereditaria, expresion i aplicacion concreta de la seleccion natural, los padres trasmiten a los hijos caractéres i perfecciones relativas que poseen, especialmente cuando estas perfecciones i cualidades son permanentes en ellos. En virtud de esta lei o por confesion de los darwinistas, los padres deben trasmitir i trasmiten a sus hijos la fecundidad o facultad de propagarse, con tanta mas razon, cuanto que esta facultad es una de las mas permanentes i connaturales. Sinembargo, la observacion i la experiencia nos revelan que existen en la naturaleza especies animales que enjendran hijos estériles e infecundos en su inmensa mayoría, como sucede con las abejas i las hormigas; que existen en estas i otras especies padres i madres que, a pesar de poseer la fecundidad i de haberla recibido de sus antepasados a traves de numerosas i no interrumpidas jeneraciones, producen, no obstante, millares i millares de individuos privados de fecundidad, al paso que son relativamente poco numerosos los hijos fecundos. Es, pues, incontestable que la existencia de los individuos neutros, en las condicio-

nes i circunstancias con que se presenta en el reino animal, bastaria para dar en tierra con la teoría de Darwin cuando no hubieran otras pruebas e indicios evidentes de su falsedad.

Excusado es añadir, que la brevedad i concision impuestas por la naturaleza de esta obra, no nos permiten alargar, ni siquiera indicar otras muchas razones, que demuestran lo infundado i erróneo de la teoría darwinista, entre las cuales ocupan preferente lugar i envuelven notable importancia las pruebas que se apoyan sobre los caractéres de la propagacion o reproduccion de mestizos i sobre los fenómenos relativos a la hibridacion.

Pasando ahora a examinar brevemente la teoría darwiniana en sus aplicaciones al orijen del hombre, lo cual constituye el punto de vista mas culminante i trascendental del darwinismo en sus relaciones con la filosofía cristiana, apuntarémos solamente, ya que otra cosa no permite la índole de esta obra, algunas razones i consideraciones, encaminadas a reconocer i demostrar que la doctrina darwiniana acerca del orijen del hombre es tan falsa en sí misma, como contraria a la razon i la experiencia: esto aun cuando se quiera hacer caso omiso i prescindir de su incompatibilidad con las enseñanzas i dogmas del cristianismo.

1.ª Segun la teoría de Darwin, la seleccion natural conserva i desarrolla las modificaciones accidentales que aparecen en el individuo, siempre que estas envuelvan alguna ventaja i utilidad en órden a la lucha por la existencia i permanencia en la vida. De aquí se infiere lójicamente, que si el hombre desciende del bruto por medio i en virtud de la transformacion evolutiva profesada por Darwin, siquiera los monos antropomorfos constituyen una etapa de esa transformacion, en el hombre deben hallarse acumulados i perfeccionados los caractéres que en los animales son útiles bajo el punto de vista de la lucha por la existencia, facilitando su resistencia i victoria en la concurrencia vital. Luego si en el hombre no se descubren esos caractéres, i aparecen en él, por el contrario, los que llevan consigo una debilidad e inferioridad relativas de cualidades físicas en órden a la lucha por la existencia, será preciso reconocer que el hombre no desciende, ni puede descender del bruto, aun admitidas las leyes principales que presenta el darwinismo para explicar esta transformacion evolutiva. El papel importante i la influencia decisiva que en la teoría darwiniana se atribuyen a la seleccion natural e inconsciente, se halla en flagrante contradiccion con los caractéres i *adaptaciones* del hombre con respecto a la concurrencia vital, porque nadie podrá poner en duda que la desnudez relativa del cuerpo humano, desnudez que le deja sin defensa i proteccion contra las influencias atmosféricas, la carencia de

dientes i armas a propósito para la prehension i defensa, la imperfeccion del oido i del olfato respecto de muchos animales, la lentitud relativa de su marcha o su velocidad etc., etc., sin otros tantos caractéres de inferioridad i debilidad física, que colocan al hombre en una situacion mui desventajosa para la concurrencia vital, si esa inferioridad física no estuviera compensada por la parte moral e intelectual.

I téngase presente que Darwin no tiene derecho alguno para acudir a esta compensacion moral e intelectual, segun lo hace, oprimido por la fuerza de la objecion: 1.° porque necesitaba demostrar que las facultades morales e intelectuales vienen al hombre en virtud de la seleccion natural, hipótesis absurda, como verémos despues: 2.° porque, aun admitida esta peregrina hipótesis, seria necesario probar, so pena de faltar a lo que exije la teoría i principalmente la lei de la seleccion natural, que la posesion de mayor vigor corporal, la de armas i defensas naturales mas fuertes, la perfeccion mayor de los sentidos externos etc., son cosas, o dañosas, o por lo ménos, inútiles para la lucha por la existencia, o sea para facilitar la conservacion de la vida, afirmacion que a fuerza de ser absurda, se convertiria en ridícula.

2.ª La observacion i la experiencia demuestran palpablemente que entre el hombre i los antropoides que se le quieren dar por ascendientes i projenitores, existe una diferencia esencial i primitiva, aun bajo el punto de vista anatómico, sobre el cual suelen apoyarse con cierta predileccion los partidarios del darwinismo. En efecto: los trabajos tan notables como concienzudos de Vicq d'Azyr, de Duvernoy, de Gratiolet i de Alix, demuestran evidentemente que el tipo anatómico de los monos antropomorfos es esencialmente distinto del tipo anatómico correspondiente al hombre. Este es un animal *andador* i andador sobre sus miembros posteriores, al paso que el mono, cualquiera que sea su perfeccion relativa es un animal *trepador*.

3.ª Añádanse ahora las diferencias profundas e importantísimas que existen entre el cráneo del hombre i el del orangutan. Segun las experiencias hechas por Bianconi, el cráneo del mono adulto pesa 944 gr. mas que el cráneo del mismo a la edad de tres años, miéntras que el del hombre adulto solo presenta una diferencia de 431 gr. respecto del cráneo del niño a la edad de tres años. En cambio, la capacidad del cráneo humano aumenta de una manera notabilísima con la edad, al paso que la del mono se realiza en proporciones relativamente insignificantes.

Resulta en efecto, de las experiencias practicadas por el citado Bianconi, que medidas por medio de arena las capacidades craneoscópicas del hombre i del mono, en los períodos de la infancia i de la edad adulta, dan los siguientes resultados en cifras redondas:

Cráneo del hombre a la edad de tres años......	1090 gr.
Cráneo del hombre adulto......................	2086
Cráneo del orangutan en los primeros años...	512
Cráneo del mismo adulto........................	587

Estas cifras son demasiado elocuentes para que ningun hombre de ciencias i de buen sentido, piense sériamente en establecer relaciones de filiacion en el hombre i el mono.

4.ª Si, como pretende el darwinismo, el hombre i los monos superiores tienen un tipo orijinario comun: si el gorila, el chimpanzé o el orangutan, son los projenitores del hombre, cómo i por qué el desarrollo i manifestaciones de los pliegues i circunvoluciones del cerebro, en el último i en los primeros, se verifican en sentido inverso. Porque ello es incontestable, que los pliegues i circunvoluciones frontales aparecen i se desarrollan en el hombre ántes que las circunvoluciones témporo-esferoidales, siendo así que en los monos sucede precisamente lo contrario.

Si es, pues, una lei constante en la historia natural que lo semejante se desarrolla de una manera semejante, será preciso reconocer qne este hecho es de una importancia excepcional con respecto a la materia que nos ocupa, será preciso reconocer que los fenómenos embriojénicos, lo mismo que los datos anatómicos, establecen diferencias esenciales, profundas, radicales entre el hombre i el mono.

5.ª ¿I que será si abandonando el terreno, por decirlo así, corporal i externo de la embriojenia i la anatomía, nos colocamos en el terreno superior del órden moral e intelectual? Si el estudio de la organizacion material, nos obliga a reconocer en el hombre *una isla separada*, segun la gráfica expresion de Asby, *la cual no comunica por puente alguno con la tierra vecina de los mamíferos*, no cabe poner en duda que este aislamiento aparece mas completo, mas absoluto, mas evidente, desde el momento en que las facultades morales e intelectuales del hombre se ponen en parangon con las que en el mono existen. Este, lo mismo que otras especies de animales, posee sensaciones, conoce i percibe objetos materiales i singulares; pero el hombre, ademas de las sensaciones, posee *ideas*, i sobre todo, ejerce su actividad sobre objetos universales i espirituales; se ajita i mueve en un mundo intelijible, distinto del sensible i superior a él; verdades absolutas i necesarias, sobre las cuales se apoya para raciocinar, descubrir cosas desconocidas i progresar, combinando ideas con ideas, juicios con juicios i hechos con hechos. No hai, no es posible encontrar términos de comparacion posible entre el instinto necesario i estacionario del mono, i el movimiento progresivo del hombre realizado en i por los individuos, i utilizado por otros individuos i por la colectividad; entre la perplejidad que a ve-

ces se observa en los animales, determinada por las atracciones i repulsiones sensibles ocasionadas por algun objeto, i entre la eleccion libre i refleja del hombre; entre los juicios instintivos de la estimativa natural, por medio de los cuales el animal percibe determinados objetos materiales i singulares como convenientes, útiles, dañosos, enemigos, etc. i el juicio universal, intelijible i abstracto, por medio del cual el hombre conoce la naturaleza i aplicaciones posibles de la utilidad, conveniencia, enemistad, etc, i sobre todo conoce la *verdad*.

6.ª Finalmente, a los ojos de la sana razon i del sentido comun, prueba mas convincente de la falsedad del darwinismo en sus aplicaciones al hombre, está en la manera con qne esplica el jénesis de la idea de Dios, del sentimiento relijioso, de la libertad i de la lei moral, así como en las deducciones a que conduce lójicamente. Para convencerse de ello, bastará hacer algunas lijeras indicaciones sobre estos puntos. Para el darwinismo:

a) La humanidad primitiva no tuvo idea alguna de Dios: la creencia en su existencia reconoce por orijen la interpretacion equivocada de los sueños, el movimiento de las sombras, las alucinaciones de la imajinacion, con otros hechos análogos, que inspiraron primeramente al hombre la idea de los espíritus, idea que le sirvió de base i premisa para elevarse a la idea de Dios, despues de trascurrido muchos siglos de cultura i desarrollo de las facultades intelectuales. Excusado es advertir, que esto equivale a negar explícitamente la existencia real i objetiva de Dios.

b) La lei moral, esa lei que lleva consigo la distincion esencial i primitiva, no solamente entre el bien i el mal, sino tambien entre lo bueno i lo útil, no es otra cosa qne una transformacion de los instintos sociales de los animales, realizada por medio de la seleccion natural e inconsciente. Como se ve, esto equivale a negar el órden moral, la distincion primitiva i esencial entre el bien i el mal, la realidad de la lei moral propuesta a la libre eleccion de nuestra voluntad.

c) Lo que llamamos sentimientos i deberes morales, son los hábitos e instintos de los animales, robustecidos i perfeccionados en virtud de la seleccion natural; así es qne el deber moral i lo que se apellida bondad i malicia, compete tambien a los animales: los perros que no obran segun lo qne piden sus instintos i hábitos, *faltan a su deber i obran mal*, escribe el mismo Darwin.

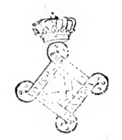
En vista de las indicaciones que anteceden no es de extrañar, ántes es mui natural i lójico, ver a los adeptos del darwinismo negar la libertad humana distinguiéndose entre ellos Huxley i Häckel que lo verifican con toda franqueza i sin echar mano de reticencias i reservas, como hacer suelen otros darwinistas, o ménos francos, o ménos lójicos. La voluntad del animal, escribe el citado Häckel, lo mismo que la del hombre, jamas

es libre. El dogma tan extendido del libre albedrío, es absolutamente insostenible, en el terreno de la ciencia. El fisiolojista que estudie científicamente los fenómenos de la voluntad en accion (*der Willensthätigkeit*) en los hombres i animales, alcanzará necesariamente la conviccion de que la voluntad nunca es libre, sino que siempre es determinada por influencias externas o internas.

Tales son las deducciones lójicas i necesarias del darwinismo, deducciones que llevan en su seno la negacion de la caridad cristiana i hasta de la simple beneficencia, el abandono brutal del enfermo i del desgraciado, el sacrificio del débil al fuerte, la santificacion i la apoteósis del egoismo i de la fuerza física. I no se crea que estas son apreciaciones arbitrarias o destituidas de fundamento: son apreciaciones profesadas i reconocidas explícitamente por los partidarios mas fervientes i lójicos del darwinismo. Oígase en prueba de ello como se expresa Clemencia Royer, entusiasta propagandista de la doctrina de Darwin, en el prólogo dedicado a su *Oríjen de las especies*: «La lei de la seleccion natural, aplicada a la humanidad, demuestra con sorpresa, con dolor, cuán falsas han sido hasta ahora, no solo nuestras leyes políticas i civiles, sino nuestra moral relijiosa. Descúbrese uno de los vicios ménos frecuentes, pero no ménos grave. Tal es la caridad imprudente i ciega, en la que nuestra era cristiana ha buscado siempre el ideal de la virtud social, por mas que su consecuencia directa fuese empeorar i multiplicar en la raza humana los males a que aspira poner remedio...¿Qué resulta de esta proteccion absurda concedida exclusivamente a los débiles, a los achacosos, a los incurables, a los malos, en fin, a todos los desgraciados de la naturaleza? Resulta que los malos tienden a perpetuarse indefinidamente.»

¡Con cuánta justicia se ha dicho que la razon humana, cuando cierra sus ojos a la luz de la revelacion cristiana, desciende rápidamente por la pendiente del error hasta abrazar i resucitar los grandes estravíos de la filosofía pagana! Porque ello es incontestable que en el pasaje anterior, se proclama la conveniencia i justicia de abandonar a los débiles i desgraciados, a fin de no debilitar ni retardar el perfeccionamiento progresivo de la raza humana. Doctrina es esta cuyo espíritu es mas repugnante i cuyas tendencias son mas horribles que la doctrina de ciertos filósofos i lejisladores paganos sobre el infanticidio i abandono de las naturalezas disformes o débiles. En vista de esta i de otras consecuencias lójicas del darwinismo, ya no débèn estrañarnos los lazos de afinidad, i las simpatías que existen entre el darwinismo i el positivismo materialista, ni ménos la analojía, o mejor dicho, identidad de doctrina i tendencias sociales, políticas i relijiosas, que es fácil reconocer entre los partidarios del sistema darwinista i los adeptos de la Internacional.

Despues de lo que llevamos expuesto, creemos innecesario demostrar aun que el darwinismo encierra doctrinas i tendencias esencialmente anticristianas. Haciendo caso omiso de otras, la teoría darwinista sobre el oríjen del hombre es incompatible con el dogma católico que nos enseña, que nuestros primeros padres Adan i Eva, fueron producidos por Dios inmediatamente. Los que pretenden conciliar el darwinismo con el cristianismo, dan fundamento para sospechar que no conocen a fondo ni al primero ni al segundo. La citada Clemencia Royer, testigo nada sospechoso en la materia, lo confiesa ademas paladinamente, cuando escribe: «La doctrina de Darwin es la revelacion racional del progreso, fundándose en su antagonismo lójico con la revelacion irracional de la caida del hombre. Son dos principios, dos relijiones en lucha, una tésis i una antítesis; i yo desafío al aleman mas experto en evoluciones lójicas a que encuentre la síntesis de las mismas. Son un sí i un nó mui categóricos entre los cuales es preciso elejir, i el que se declare a favor del uno está en contra del otro.»



ÍNDICE.

CAPÍTULO II.

DEL UNIVERSAL LÓJICO.

CAPÍTULO III.

DE LA DEFINICION I DE LA DIVISION.

CAPÍTULO IV.

DEL JUICIO I DE LA PROPOSICION.

CAPÍTULO V.

DEL RACIOCINIO.

CAPÍTULO VI.

DE LA INDUCCION.

PARTE SEGUNDA.

CAPÍTULO I.

DE LA SOFÍSTICA, LA DIALÉCTICA I LA DEMOSTRATIVA.

CAPÍTULO II.

DE LA CIENCIA CONSIDERADA COMO EFECTO DE LA DEMOSTRACION.

PARTE TERCERA.

CAPÍTULO ÚNICO.

DE LOS MEDIOS QUE NECESARIAMENTE SE HA DE USAR EN EL MÉTODO.

DINAMILOJÍA.

DINAMILOJÍA JENERAL.

CAPÍTULO ÚNICO.

DE LAS FACULTADES EN JENERAL.

DINAMILOJÍA ESPECIAL.

CAPÍTULO I.

DE LA SENSIBILIDAD.

CAPÍTULO II.

DE LA SENSIBILIDAD INTERNA.

CAPÍTULO III.

DEL ENTENDIMIENTO.

CAPÍTULO IV.

DE LA CONCIENCIA.

CAPÍTULO V.

DE LAS PRINCIPALES FUNCIONES DEL ENTENDIMIENTO.

CAPÍTULO VI.

DE LAS FACULTADES EXPANSIVAS.

IDEOLOJÍA.

IDEOLOJÍA JENERAL.

CAPÍTULO ÚNICO.

DOCTRINAS SOBRE LAS IDEAS.

IDEOLOJÍA ESPECIAL.

CAPÍTULO I.

DEL PROCESO DEL HUMANO CONOCER.

CAPÍTULO II.

DE LAS CATEGORÍAS IDEOLÓJICAS.

CAPÍTULO III.

DE LOS PRINCIPIOS.

CAPÍTULO IV.

DE LO FINITO I LO INFINITO.

CRITEREOLOJÍA.

CAPÍTULO I.

DEL ESCEPTICISMO.

CAPÍTULO II.

VALUACION DE LOS DIVERSOS MEDIOS DE CONOCER.

CAPÍTULO III.

DEL FUNDAMENTO SUPREMO DE LA CERTEZA.

CAPÍTULO IV.

DEL CRITERIO EXTERNO DE LA CERTEZA.

COSMOLOJÍA.

CAPÍTULO I.

DE LA SUSTANCIA DE LOS CUERPOS.

CAPÍTULO II.

DE LA VIDA VEJETATIVA.

CAPÍTULO III.

ARMONÍA DE LA CREACION.

CAPÍTULO IV.

DEL MUNDO, OBRA DE DIOS.

ANTROPOLOJÍA.

CAPÍTULO I.

DE LA VIDA ANIMAL.

CAPÍTULO II.

DE LA VIDA INTELECTIVA.

CAPÍTULO III.

DE LA UNION DEL ALMA CON EL CUERPO DEL HOMBRE.

CAPÍTULO IV.

DE LAS PROPIEDADES DEL ALMA HUMANA.

CAPÍTULO V.

ORÍJEN DEL ALMA HUMANA.

TEODICEA.

CAPÍTULO I.

DE DIOS, CONSIDERADO EN SÍ MISMO.

CAPÍTULO II.

DE LOS ATRIBUTOS DE DIOS.

CAPÍTULO III.

DE LOS ATRIBUTOS RELATIVOS DE DIOS.

CAPÍTULO IV.

DE LA CONSERVACION.

CAPÍTULO V.

OMNIPRESENCIA DE DIOS.

CAPÍTULO VI.

DE LA PROVIDENCIA.

APÉNDICE.

FIN DEL ÍNDICE.



